د. محمد الطالبي

الصراع اللاّهوتي في القيروان أيّام الأغالبة

(184 – 296 / 800 – 909)

تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثريّة



منشورات سوتيميديا

الصراع اللاّهوتي في القيروان أيام الأغالبة

(184 – 296 / 800 – 909)

تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثرية

المؤلف

د. محمد الطالبي

(مفكّر مسلم قرآني)

الطبعة الأولى: تونس - جانفي 2017

سوتيميديا للنشر والتوزيع

الناشر و الموزع

سوتيميديا للنشر والتوزيع

العنوان : ص ب 570 تونس - حشاد 1049 تونس

الهاتف : 00216 31400756 **الجوال :** 00216 97126757

الفاكس : 00216 32400756

البريد الإلكتروني

contact@sotumedias.tn

ر.د.م.ك

978-9938-918-12-0

منشورات سوتيميديا

د. محمد الطالبي

مفكّر مسلم قرآني

الصراع اللّاهوتي في القيروان أيام الأغالبة

(184 – 296 / 800 – 909)

تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثرية

منشورات سوتيميديا

القسم الأوّل

تحقيق المخطوطات

وصف المخطوطات

المخطوطات التي نحققها محتفظ بها في مكتبة القيروان الأثرية[1]، الّتي كانت في مقصورة مسجد عقبة بن نافع، حيث اطّلعنا عليها، وأخذنا منها صورا بالمكروفيلم، وقد نُقلت هذه المكتبة اليوم إلى رقّادة، في جنوب القيروان. ضمّنا من هذه المخطوطات 6 صور في كتابنا هذا، مِمّا يُغني عن وصفها في خطّها، وعدد الأسطر وغير ذلك مِمّا يتعلّق بالشكل الّذي بلغتنا عليه. وهي على الرقّ، في شكل أوراق منفصلة بعضها عن البعض.

المخطوط الأوّل يقع في 17 ورقة، مرقّمة من 919 إلى 936، ويحتوي على كتابين :

- الكتاب الأوّل يبدأ من ورقة 919 وينتهي في الربع الأوّل من ورقة 931، ومن هناك يتغيّر الخطّ ويبدأ الكتاب الثاني بالبسملة. على الورقة الأولى، وهي طِلْسٌ (palimpsest) محيت منه الكتابة الأولى، نجد بعض السماعات، واسم المؤلّف، أحمد بن يزيد المعلّم (توفي 284 / 897)، وعنوان الكتاب : أحاديث في السنّة والنهي عن البدعة، سمعها منه ودوّنها محمّد بن عثمان (توفي 318 / 930)، والأرجح أنّ هذا الكتاب بخطّه.

- الكتاب الثاني، من ورقة 931 إلى النهاية بورقة 936 الّتي تأتي في أسفلها مضطربة شديد الاضطراب، نجد روايات في اعتقادات السنّة، سمعها ودوّنها، فيما نعتقد بخطّه، أبو جعفر أحمد القصري (توفي 320 / 932).

المخطوط الثاني يقع في 25 ورقة من الرقّ، مرقّمة من 1693 إلى 718، وهو «كتاب الحُجّة مِمّا دوّن يحي بن عون.» الورقة الأولى منه (1692) الّتي تحمل اسم المؤلّف واسم الكتاب، ويُحتمل أيضا أنّها تحمل السماعات والتحبيس على مسجد عقبة بالقيروان، قد فقدت.

---

1 لقد خصّ هذه المكتبة محمّد البُهلي النيّال بدراسة، نشرها ضمن « منشورات دار الثقافة»، بعنوان : المكتبة الأثرية بالقيروان، عرض ودليل، تونس 1963 .

يبدأ الكتاب الّذي وصلنا بالورقة 1693، ويظهر به اسم المؤلّف لأوّل مرّة في الورقة 1699. وينتهي كتاب الحجّة في الصفحة 1717، ويختلف خطّ ما سبق عمّا لحق في فنفس الورقة. من هناك، بدون فاصل، وبدون بسملة، نقرأ: « سمعه محمّد بن إسحاق الجلي.» توفيّ محمّد بن إسحاق الجلي سنة 341، وتوفيّ ابن عون سنة 298. الفارق العمري إذن بين الأستاذ المسموع منه، والطالب السامع 43 سنة. الجبلي، عندما سمع من ابن عون، كان إذن حَدَثا في سنّ التتلمذ.

كيف تمّ سماعه من ابن عون ؟ كان ذلك بدون شكّ عن الطريقة المألوفة في عصره : يشتري التلميذ من سوق الورّاقين كتاب الأستاذ المؤلّف له، كما هو الشأن عندنا اليوم، والّذي يريد أن يسمعه منه، أيّ أن يقرأه عليه، ويذهب به إليه، إلى حلقته في المؤسّسة الّتي يدرّس بها، وهي المسجد قبل ظهور المدارس النظاميّة، أو إلى بيته إن لم تكن له حلقة، أو كُرسي (chaise) في لغة اليوم، فيسمعه منه. ويسجّل سماعه منه بالصفحة الأولى من الكتاب تحت العنوان واسم المؤلّف، أو بآخر صفحة منه. وحيث أنّ الصفحة الأولى من كتاب الحجّة مفقودة، يظهر السماع بآخر صفحة منه. وتسجيل السماع يقوم مقام الإحراز على شهادة جامعيّة. في هذه الحال يختلف طبعا خطّ النسخة المشتراة، وهي بخطّ ناسخها (éditeur) المحترف، لا بخطّ المؤلّف، عن خطّ السماع، أيّ خطّ الطالب وهو الجبلي. وهذه هي الحال بالنسبة لكتاب الحجّة.

وفي كثير من الأحيان، لغلاء الكتب الّتي تُعرض في دكاكين الورّاقين، والمنسوخة من طرف نُسّاخ محترفين، ينسخ طالب العلم بيده ما ستطاع من كتاب يستعيره قصد سماعه من مؤلّفه، وقد تكون في حاشيته تقييدات من مالكه السابق. وهذا ما كان يفعله بعض طلبة سحنون البؤسّاء. في ترجمة سحنون، يروي لنا القاضي عياض في المدارك هذه القصّة:

« قال إبراهيم بن محمّد بن باز[1] : كنت أقرأ كتاب الهبات من النذور على سحنون. فمرّت مسألة في الكتاب، في جانب كتابي، فيها كلام لأصبغ[2]. فقرأته على سحنون، فقال : إيه! فظننت أنّه استفادني، فقلت : قال أصبغ ... -- ، فقال : إيه! فأعدتُ. — فنظر إليّ، وقال : مَن جرّأكَ عليّ ؟! -- قلت : أصلحك الله! كذلك هو في

1 يعرف بابن القزّاز، من أهل قرطبة (توفيّ 274)، وسمع أيضا بمصر. انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، رقم 10 ، وص. 125 ، 138.

2 هو أصبغ بن خليل (توفي 274) من أشهر علماء الأندلس. وكانت بينه وبين سحنون منافسة شديدة.

حاشيتي كتابي، وحدّثني بها سعيد بن حسّان[1] ، عن أصبغ. — فقال لي : تكذب. سعيد بن حسّان أعلم بالله. يا أهل الأندلس ! ما تبالون عمّن تأخذون دينكم. قُمْ ! والله لا قرأت عليكم حرفا واحدا. فقُمنا.

فلمّا كان بعد أيّام، لم نشعر إلاّ وسحنون واقف على بيتي، عليه فَرْو ة وبيده عصا. فقال : السلام عليكم ! أيّ شيء تكتب ؟-- فردَدْت عليه السلام، وقلت له: اكتب كتابا من المدوّنة[2] -- فقال لي : يا معشر أهل الأندلس ! أنا أحبّكم، لأنّكم قوم سنّة وخير. ثمّ مضى. فجئناه يوما ثانيا، وكنت أنا القارئ عليه، وأخذتني زُكْمة، فربطّ رأسي وجلست ناحيّة. فلمّا اجتمعنا، قال : أين ذا ؟ اقرأ. — فقلت: عرض لي شيء. — قال : اقرأ، كما أقول لك»[3].

1 يكنّى أبو عثمان، فقيه من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق سنة 177، توفي 236 ، حدّث عنه إبراهيم بن محمد بن باز. نفس المصدر رقم 472

2 أهمّ كتب سحنون، وهو الّذي كان يدرّسه.

3 محمّد الطالبي، تراجم أغلبية، تونس 1968، ص.125 — 126.

التقديم

كان الصراع اللاّهوتي قد بلغ ذروته في القرن الثالث بالقيروان بين زعماء السنّة وزعماء البدعة. ولم يكن الخطّ الفاصل بين الفريقين يمرّ في مستوى الفقه، وإنما كان مروره في مستوى أصول الدين، أيّ اللاّهوت. لم تكن القطيعة الجذريّة، والعداء السافر - كما قد يتوهّم أحيانا – في مستوى الفقه بين أتباع مذهب أبي حنيفة (80 - 150 / 699-767) وإتباع مذهب مالك (حوالي 179-90 / 709-795). كان حقا الخلاف بين المذهبين واقعا ملموسا - خاصّة في المستوى الاجتماعي فيما يتعلّق بمسالة النبيذ وانعكاساتها[1] - لكنّ هذا الخلاف لم يؤدّ إلى تبديع تكفير، ومهاجرة ومنابذة. وإنّما اشتبه الأمر واختلطت السبل لأنّ أصحاب مالك كانوا، في جملتهم، أصحاب سنّة لشدّة اعتمادهم على الحديث خاصّة، بينما افترق أصحاب أبي حنيفة. فمنهم من تعلّق بحبل السنّة، كأسد بن الفرات مثلا، ومنهم من مال، في مستوى العقيدة والإلهيات، إلى مدارس كلاميّة مختلفة، أهمّها مدرسة الاعتزال.

فبالرغم من المنافسات والاختلافات في مستوى الفقه، كانت إذن العلاقات سلميّة بين المالكيين والحنفيين. بل كان التضامن و التكاتف أمرا فعليّا أحيانا بين

1 كان مثلا أسد بن الفرات يرى تحريم النبيذ، وزميله في القضاء، أبو محرز يحلّه، وتناظرا في ذلك بين يدي الأمير زيادة الله الأول (عياض، تراجم أغلبية ... ص 65، 75 - 76). ولقد ألّف محمد بن سحنون كتابا في تحريم المسكر، وكتاب الأشربة (نفس المصدر ص 173)، وهو في ذلك يردّ على فقهاء الحنفيّة. وروى عنه ما يلي:» قال ابن سحنون : دخل عليّ أبي وأنا أؤلّف كتاب تحريم النبيذ. فقال : يا بنيّ! إنّك تردّ على أهل العراق، ولهم لطافة أذهان والسنة حداد، فإيّاك أن يسبقك قلمك لما تعتذر منه.» نفس المصدر ص 174. انظر أيضا ص 397.

أتباع المدرستين، مدرسة مالك، وكانت تعرف أيضا بمدرسة الحجاز، ومدرسة أبي حنيفة وكانت تدعى بمدرسة الكوفة أو العراق، ويلقّب أتباعها بالكوفيين أو العراقيين. وليس أدلّ على ذلك من الظروف التي ارتقى فيها أشهر زعماء المالكيّة بالمغرب، سحنون بن سعيد التنوخي، إلى القضاء. لقد ارتقى سحنون لهذه الوظيفة بفضل انضمام أصوات فقهاء الحنفيّة له، وكانوا إذّاك يمثّلون الأغلبيّة بالقيروان[1]. وعندما وَلِيَ القضاء، أشرك زعيم الكوفيين، أي الحنفيين، سليمان بن عمران، في الأمر معه[2]، وفوّض له أن يقضي بمذهبه.

كان إذن الخطّ الفاصل بين السنّة والبدعة يمرّ، كما قدّمنا، في مستوى أصول الدين، أي في مستوى العقيدة والإلهيات. فإلى جانب من هذا الخطّ يوجد الكفر، وابتداع أقوال لم يسبق لها مثيل، أوحى بها الرأي والهوى، وفي الجانب المقابل يوجد الإيمان الصحيح الذي يرفض القول بالرأي والهوى، ويعتمد على ما ورد في السنّة وأقوال الصحابة والتابعين من أحاديث كثيرا ما تكون خرافيّة يُصدّقون بها بلا عقل ولا رويّة. وهكذا ورثنا عنهم الفكر السلفيّ والعقليات الخرافيّة، عقليات عُلَمائنا وأئمّة مساجدنا ما سوى ما قلّ وندر.

المخطوطات الّتي ننشرها تكشف لنا عن الصراع اللاهوتي الّذي كان قائما في القيروان على عهد الأغالبة كما كان ذلك في كامل عواصم العالَم الإسلامي، وقيمتها في هذا الميدان فريدة من نوعها إذ لا نملك غيرها. كما تكشف لنا عن منابع التخلّف والإرهاب، الّتي كانت تنبع من الأحاديث الخرافية الّتي تُفقِد الشخص كلّ شخصيّة، وتُفْقِده العقل والعقلانيّة، وتغسل دماغه من كلّ فكر نقدي، وتجمّده وتجعله يرفض التجديد والرقيّ والتقدّم. وهكذا لم تُفرز حضارتنا مفهوم الرقي، بل طغى عليها العكس، طغى عليها مفهوم الفساد الحتمي والمؤبّد، فتقوم الساعة على شرّ خلق الله. أشهر حديث عشّش في العقول من هذا النوع هو : « إنّ كلّ مُحْدثة بِدْعَة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار.»

وهكذا كلّ النصوص الّتي ننشرها تؤكّد بإلحاح على مقاومة البدعة والتمسّك بالسنّة. النجاة في تقليد السلف في كلّ شيء : في اعتقاداتهم مهما كانت جنونيّة خرافية حمقاء غبيّة، وفي لباسهم وسلوكهم. فغلبت السلفيّة، وغلبت الغباوة على علمائها. وهكذا تخلّفنا، وهكذا أصبح السلفي الأكثر تشبّعا بمبادئ السلف، مجرما إرهابيا اعتقادا فولاذيا منه أنّه يجاهد في سبيل الله الكافرين من أهل البدع، يترقّب،

1 عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 99.

2 نفس المصدر، ص 102.

إذا ما قُتِل شهيدا، أن يفتح عينيه وهو يعانق حوريّة في قصر من قصور الجنّة. وهذا من أعزّ ما نكتشفه في النصوص الّتي نقدّمها للقارئ، لأنّها تكشف لنا في أعماق تاريخنا عن منابع تخلّفنا : في رفضنا للرقّ، المُتصوّر الغائب في حضارتنا، وفي تبريرنا للإجرام باسم الجهاد.

المسائل اللاهوتيّة كانت تدور حول الاعتزال، وخلق القرآن، والجهميّة، والمرجئة، والقول بالقدر. وكان أمراء بني الأغلب معتزلة عقيدة وحنفيّة فقها. «ولمّا وَلِيَ أبو جعفر أحمد الإمارة (231 - 232 / 846 - 847)، أخذ الناس بالمحنة بالقرآن، وخطب به بالقيروان[1].» ففرّ سحنون إلى قصر زياد بضاحيّة سوسة. فوجّه أبو جعفر مَن قبض عليه. « فلمّا وصل إلى الأمير، جمع له قوّاده، وقاضيه ابن أبي الجواد وغيرهم، وسأله عن القرآن. فقال سحنون : أمّا شيء ابتدئه من نفسي فلا. ولكنّي سمعت مَن تعلّمت منه وأخذت عنه، كلّهم يقولون : القرآن كلام الله، غير مخلوق. — فقال ابن أبي الجواد : كفر، فاقتله، ودمه في عنقي[2].» وأشار بعضهم بتقطيعه أرباعا، ليكون عبرة لغيره. وأشار البعض الآخر بحبسه في داره، وبهذا عمل الأمير أبو جعفر المتغلّب على أخيه محمّد الأول مدّة تقلّ عن سنة. ثمّ استعاد محمّد الأوّل السلطة، فأنهى المحنة، وأعاد الوضع إلى ما كان عليه. فلم ينس خيانة قاضيه ابن أبي الجواد، وانحيازه إلى أخيه أبي جعفر أحمد، فعزله، بعد ما ولي القضاء 18 عاما. وفي سنة 234 / 848 عيّن مكانه سحنون. وكان ما كان منتظرا :

« وكان سحنون، أيّام قضاء ابن أبي الجواد، يقول : إنّ لأمره لآخر، ولكنّي أخشى أنّ الوالي بعده لا يحسن أن يقتصّ منه. فكان هو الوالي بعده. وخاصم ابنَ أبي الجواد رجلٌ بين يدي سحنون، فحكم له على ابن أبي الجواد، وحبسه، وقال له : إن لم تؤدّ، ضربتك بالسوط. -- فقال : ما عندي مالٌ.

فيقال إنّه أخرجه وضربه في جمعة بالسياط مائة سوط، وقيل أكثر من ذلك، حتّى أسال دمه على كعبه. فمرّ في طريقه على صبّاغ فصبّ عليه قصريّة مضارة، وقال : اقتلوا الزنديق ! وردَّ إلى السجن، فمات فيه ... وقيل : بل فعل ذلك به لما كان عليه من البدعة[3].»

قتل سحنونُ ابنَ أبي الجواد، لما كان عليه من البدعة، لا من أجل مال موهوم

---

1 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة، تونس 1968 ، ص. 116.

2 نفس المصدر ونفس الصفحة. فيما يخصّ هذه القضيّة نحيل على مؤلّفنا : L'Emirat Aghlabide, Paris, 1966, p. 224- 236

3 نفس المصدر، ص. 106.

لم يُؤدّه، قد اتّهمه به خصمه باطلا، وأيضا استشفاء منه وشماتة فيه. وبعد موته « توسوس، وكان يردّد : ما أنا قتلته، الحقّ قتله[1].» الحقّ هو الصراع اللاّهوتي الّذي كان سائدا بالقيروان، وذهب ضحيّته ابن أبي الجواد. وكيف لا ينتصر سحنون لهذا الحقّ، وكان الجنُّ يحضر لتدريسه له [2] ؟ بطاغوته وتعصّبه لمذهبه المالكي، فعل سحنون ما لم يفعل ابن أبي الجواد المعتزلي، بالرغم من مساندة الدولة الأغلبيّة المعتزليّة له. وكان ابن أبي الجواد المعتزلي، بحكم مذهبه الاعتزالي العقلاني، لا يعتقد في حضور الجنّ حلاقات التدريس، تدريس الحقّ السحنوني الملكي على الخصوص. أليس هذا يستحقّ القتل في أشنع عذاب؟! كلّ النصوص التي حقّقناها وننشرها لأوّل مرّة تُؤكّد على وجوب قتل أهل البدع الّذين يقولون بخلق القرآن، وكان ابن أبي الجواد زعيمهم. سحنون أقام الحقّ السلفي الإرهابي، وهو الّذي نشر في كامل المغرب المذهب المالكي، والشريعة المالكيّة الإرهابيّة، الّتي نحن نموّل تدريسها. وفي نفس الوقت نُنادي بالويل والثبور، ونُقيم الأرض ونقعدها عندما نصطدم بجريمة إرهابية. وعلماؤنا خُرس بُكم طالسون في مخابئهم ! إنّهم لا يستطيعون إلغاء الشريعة السمحاء ! تزوّج ابن أبي الجواد أسماء بنت أسد الحنفي فقيها السنّي عقيدة، الّذي سبقه في القضاء إلى سنة 212، وصهره ابن أبي الجواد الّذي خلفه في القضاء كان حنفيّا معتزليّا. سحنون كان يبغضه إذن بغضين، بغض بموجب اعتقاده و بغض بموجب مذهبه، وهذا سبب قتله له، إعلاء للحقّ ومَحْقا للبدعة.

فكان هو « أوّل القضاة فرّق حِلَقَ أهل البدع من الجامع، وشرّد أهل الأهواء. وكانوا فيه حِلَقا من الصفريّة، والإباضيّة، والمعتزلة. وكانوا فيه حلقا يتناظرون، ويظهرون زيغهم. وعزلهم أن يكونوا أيمّة للناس، أو معلّمين لصبيانهم، أو مُؤذّنين. وأمرهم ألاّ يجتمعوا. وأدّب جماعة منهم بعد هذا خالفوا أمره، وأطافهم. وتوّب جماعة منهم : فكان يقيم مَن أظهر التوبة منهم على المِنبر وغيره، فيعلن توبته عن بدعته[3].»

مذهب أبي حنيفة يحلّ الخمر.

في الخلافات الفقهيّة بين الحنفيّة، ويسمّون أيضا بالعراقيّين أوبالكوفيّين، وبين المالكيّة، وينعتون أيضا بأهل المدينة، نكتفي بقضيّة الأشربة الكحوليّة المسكرة الّتي احتدم حولها الخلاف : الحنفيّة تحلّها ؛ والمالكيّة تحرّمها. وكان الجدال فيها عنيفا بين الفريقين.

1 نفس المصدر، ص. 111.
2 نفس المصدر، ص. 130 - 131.
3 نفس المصدر، ص.104.

وتسمّى هذه الأشربة عند المالكيّة خمرا إذا ما اتّخذت من عنب رطب جنيّ، ونبيذا إذا ما اتّخذت من غيره. «وقال أبو حنيفة قد تكون الخمر من الحبوب، فجعل الخمر من الحبوب[1].» وهذا ما نراه منطقيّا، إذ لا فرق بين الأشربة الكحوليّة. كلّها مُخَمَّرة، ولهذا سمّيت خمرا، والكحول فيها واحد. التفريق بين الخمر والنبيذ مفتعل لأسباب فقهيّة. وإنْ انتصرت في النهاية المالكية فعلا على أرض الواقع، فإنّ الخلاف النظري لم يحسمْ في القضيّة، ولا يمكن أن يحسم يوما، لفقدان النصّ الصريح القرآني الحاسم فيها. ولا ذكر للنبيذ في القرآن، لأنّه لا فرق بينه وبين الخمر، فكلاهما شيء واحد.

وحيث أنّه لا وجود في القرآن لآية صريحة تحرّم الخمر بفعل حرّم، الّذي لا يقبل التأويل ويحسم الخلاف، لجأ فُقهاء التحريم إلى الحديث الّذي يُصنع بسهولة بما تهوى النفوس. فكان الاعتماد على الحديث، والحديث لا يفيد القطع ولا يرفع الخلاف، لاسيّما، كما هو الشأن، إذا ما كان شديد الاضطرابات والتناقضات، يدفع بعضه بعضا، وهذا يُضَعّف وذاك يُصَحّح، والثالث يُنكر ويستنكر، وجلّه في النبيذ، ولا ذكر المرّة للنبيذ في القرآن كما سبق. فالفرق بين النوعين لا يتجاوز التسميّة، والمادّة المخمَّرَة، وكيفيّة التخمير وآنيته. القضيّة، في الفرق بين الخمر والنبيذ، هي من باب الحاجّ موسى / موسى الحاجّ : الويسكي والبوخة نبيذ، والشانبانيّة والبوجُلِي خمر. وبالنسبة لمن لا يحرّم إلاّ خمر العنب الرطب، فالأوّلان حلال. وما الفرق بين هذا وذاك ؟ بين الحلال والحرام ! وأين الحق ؟ الحقّ في التحايل والبهتان وفي المخيال.

وهكذا اشتدّ الخصام بين الفريقين بدون وَجْهٍ ولا طائلٍ ولا أصل. وبلغتنا بعض أصداء الخصام في كتب تراجم الخصوم، وسنروي بعضها. أمّا الأدب، الماجن منه، والصوفي المتبتّل على السواء، فحدِّث عن البحر ولا حرج.

أبو نُواس الماجن يُنشد :

اسقني حتّى تراني أحسب الديك حمارا.

وابن الفارض الصوفي يسكر قبل أن يُخلق الكرم :

شربنا على ذكر الحبيب مُدامة سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم.

نترك الشعراء، فهم في كلّ وادٍ يهيمون، ونروي بعض ما بلغنا في تراجم علماء القيروان على عهد الأغالبة، توضيحا لما ورد في النصوص الّتي نتولّى نشرها :

---

1 لسان العرب، بيروت، 1955 ، مجلد 4 ، ص 255.

ابن فرّوخ القارسي ولد بالأندلس سنة 115، واستوطن القيروان، وتوفي بمصر سنة 176 في عودته من الحجّ. وأخذ عن مالك، وبأبي حنيفة تفقّه وبمذهبه عمِل، وأخذ عنه شيوخ إفريقيّة، وذهب سحنون ليسمع منه، لكنّه « لمّا رآه يمازح الطلبة مجّه قلبه»[1]. وما معنى هذه العبارة ؟ هل هي تورية ؟ أعرض عن الجواب، لاسيّما وأنّه ورد في ترجمة سحنون في قضائه أنّه أتِيَ بِأطفال يفسقون بالدراهم، فحبسهم عند آبائهم ولم يقم بأيّ تحقيق في القضيّة، وغلق المِلفّ ! وكان ابن فرّخ يتّهم بالاعتزال، والحنفيّة والاعتزال يكادان أن يكونا متلازمين، ويستحلّ النبيذ على مذهب أبي حنيفة، وكان أصحاب هذا المذهب يُعَرّفون أيضا بالعراقيّين، نسبة إلى العراق حيث استقرّ أبو حنيفة.

« وذُكِر أنّ رجلا دعاه، فأطعمه وسقاه نبيذا – وكان يرى فيه رأي العراقيّين – فشربه واحمرّ وجهه. فقال له الّذي دعاه : ألم تحدّثنا أنّ الحسنات تتناثر من وجه الرجل، إذا احمرّ وجهه من النبيذ؟ -- فقال له ابن فرّوخ : قد كنّا أغنياء عن طعامك»[2].

« قال أبو العرب : ومن القادمين إلينا [من المشرق] عبد الله بن المُغيرة الكوفي ... وإنّما نُسِبت سُوَيْقة ابن المُغيرة بالقيروان إليه. وذلك، لأنّ فُرات بن محمّد قال : خرج سكران، بيده سيف مسلول، إلى هذه السوق، فنُسِبت إليه ... قال أبو العرب : حدّثني إبراهيم بن يزيد قال : لا إله إلاّ الله ! وتعجّب من الرواية عن ابن المُغيرة، وقال: ما كنتُ أشاء أن أراه متخبّطا في سُكْرِه. قال أبو العرب : أمّا حديثه، ففي مستوى حديث الحُذّاق بالحديث. ولكنّه كان كوفِيّا حنفيّا. فأظنّه كان يستحلّ شُرْبَ النبيذ الشديد، كما يستحلّه الكوفيون[3].»

« ومن رجال الحنفيّين أحمد بن وهب، ولاّه إبراهيم بن الأغلب قضاء طرابلس في حين قضاء ابن عبدون على القيروان. ... وقيل لي إنّه كان يُكَنّى بأبي الزِير، وذلك لأنّه عمل نبيذا في زِير، وأراد أن يذوقه. ولم يجد آنية يُدخلها في الزير. فأدخل رأسه في الزير، ثمّ لم يستطع أن يُخْرجه حتّى كُسِرَ الزير، فَلُقِّبَ « بأبي الزير»[4].

«وولّى زيادةُ الله الأوّل أسدًا القضاء شريكا لأبي مُحرز الِكتاني، سنة 203 –[5] 204.»

---

1 نفس المصدر، ص. 49 .

2 نفس المصدر، ص. 50 .

3 أبو العرب، طبقات علماء إفريقيّة ، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط. الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1968 ، ص. 161 – 162 .

4 أبو العرب، ط. الشيخ محمد بن أبي الشنب، الجزائر 1914 ص. 194.

5 نفس المصدر، ص. 65 .

و«قال ابن أبي حسّان [توفي سنة 227] : وجّه إليّ زيادة الله، وعنده قاضياه، أبو محرز وأسد، يتناظران في النبيذ، وأبو محرز يحلّه، وأسد يحرّمه. فقال : ما تقول في النبيذ الشديد ؟ -- فقلتُ : قد علِمْتَ سوء رأيي فيه. وهذان قاضياك، وهما فقيها البلد، يتناظران فيه. — فقال : لا بدّ لك أن تقول أنت. وقال لهما : اسكُتا ! — فقلت : أعزّك الله ! عقل يساوي ألف درهم، يزيله من النبيذ ما يساوي درهما. فقال لي : ثُمّ يعود. — قلتُ : بعد انكشاف السوءة للأمّ ؛ والعورة للأب — وفي رواية — بعد أن قاء في لحيته، وكشف عورته لأهله، وقتل هذا وضرب هذا ! -- فقال : صدقتَ[1].»

وهذا يعني أنّه لا توجد حُجّة نصّيّة بآية صريحة مقنعة وحاسمة تحسم الخلاف بين المتناظرين. وكان زيادة الله الأوّل الأغلبي، ككلّ رجال دولته وبلاطه معتزليا عقيدة وحنفيا مذهبا، لا يضيره اختلاف المذاهب في النبيذ الشديد المسكر، ما دام لا يوجد مذهب يفوق مذهبا. وما دام الحال هكذا، كلّ الناس دِينِيًا أحرار في التحليل والتحريم، كلّ حسب هواه. أمّا التصرّف في حالة السكر، فليس من شؤون الدين، وليس من المعاصي والذنوب. فلا لوم، ولا إثم خاصّة باسم الدين إذن، على مدمني الأشربة الكحولية المسكرة. هذا كلّ ما كان يهمّ زيادة الله، وكان من مُدمِني شراب النبيذ المسكر لا يكاد يصحو. يمكن له أن يقول لابن أبي حسّان بكلّ راحة ضمير : «صدقت.» فاليُمسك مَن شاء عن شرب المسكر، ومَن شاء أن يشربه فاليشرب، ولا حجّة لهذا على ذاك. هذا ما انتهت إليه المناظرة، بين فقيهي البلد في عصرهما، أسد وابن أبي محرز، في شأن النبيذ المسكر الشديد، ولا فرق بينه وبين غيره من الخمور المسكرة عند أبي حنيفة.

واستمرّ الجدل والتأليف في القضيّة بين الطرفين : يحلّل مَن يحلّل، ويحرّم مَن يحرّم. ولم تبلغنا كلّ مؤلّفاتهم.

« قال محمّد بن سحنون (توفي سنة 256) : دخل عليّ أبي، وأنا أؤلّف كتاب تحريم النبيذ. فقال: يا بنيّ ! إنّك تردّ على أهل العراق، ولهم لطافة أذهان وألسنة حِداد. فإيّاك أن يسبقك قلمك لِما تعتذر منه[2].»

« وألّف مالك بن عيسى (توفي سنة 305) كتاب الأشربة. وكان يقول : مذهبي في تحريم المسكر مذهب أهل المدينة. وإنّما ألّفت ذلك الكتاب لرجل صالح سألني أن أجمع له ما ورد في تحريم النبيذ وتحليله. فلا يظنّنَ أحد أنّي أميل إلى تحليله[3].»

1 نفس المصدر، ص. 75 – 76 .

2 نفس المصدر، ص. 174 .

3 نفس المصدر، ص. 397 .

بقيت إذن الخمر في القيروان، إلى بداية القرن الرابع، محلّ خلاف بين مستهلكيها المحلّين لها، وبين الممسكين عنها المحرّمين لها، وهذا ما لا يستطيع أن ينكره ناكر، وهذا ما يهمّنا إثباته تاريخيا بالنص الثابت الّذي لا يقبل الجدال قبل متابعة البحث. وكان مالك بن عيسى، في هذا السياق، موضوعيا، يروي في كتابه، بكلّ موضوعيّة، الأقوال المحلّلة والمحرّمة، ويترك القاري يختار.

الخمر في القرآن

في الخمر وردت في القرآن خمس آيات.

تبدأ بالآية الأولى، آية 67 من سورة النحل، وهي سورة مكيّة، رقمها في ترتيب المصحف 16، وفي ترتيب النزول 70 ، وبقيّة الآيات كلّها مدنيّة. في سورة النحل الله يذكر جملة من نعمه على عباده : « *وما بكم من نعمة فمن الله*... (الآية 53). ثمّ يتابع :

« *وإنّ لكم في الأنعام لعبْرة. تسقيكم ممّا في بطونه، من بين فَرْثٍ ودم، لَبَنا خالصا سائغا للشّاربين. ومن ثمرات النخيل والأعناب تتّخذون منه سَكَرًا، ورزقا حسنا. إنّ في ذلك لآية لقوم يعقلون» (النحل، 16 : 66 — 67).*

الله لا يفرّق بين شراب النخيل والأعناب. وبذلك أبو حنيفة يعمل بحقّ. وبقيّة المذاهب تسمّي شراب الأعناب بمفرده خمرا، وبقيّة الأشربة الكحوليّة، وإن كانت نسبة الكحول فيها أكثر بكثير وتُسكر أكثر، نبيذا، ولا ذكر للنبيذ في كتاب الله، إنما تطفح كتب الحديث بذكره بتفاصيل لا تكاد تُحصى. فهذا تزوير صارخ فاحش لكتاب الله. فكيف نصف العلماء الّذين يُزيّفون كتاب الله ويفترون عليه الكذب ! غفر الله لهم، إنّهم قوم لا يعقلون. والله يخاطب قوما يعقلون. لقد غلبت عليهم الغباوة. نحن إذا ما خاطبنا الجاهلون، نقول سلاما، ونعرض عنهم، لأنّنا لا نستطيع لهم شيئا. في الخمر إذن، مهما كان نوعها، من عنب أو من غيره، رزق حسن، وسُكر حسن، بشرط أن يكون شاربوها قوما يعقلون، لا يُفرطون، ولا يجلبون لأنفسهم ولا لغيرهم ضرّا. فإن فعلوا، فالقانون يردع. هذا حكم الله الحكيم. ولا يقولنّ قائل أنّ الآية منسوخة بما بعدها. نحن لا نقول بالناسخ والمنسوخ، وقد تعدّدت وتناقضت قوائمه، حسب هوى مَن يهوى.

الآية الثانيّة في ترتيب النزول (87)، وردت في سورة البقرة (2 في ترتيب المصحف):

« *يسألونك عن الخمر، والمَيْسِر. قُلْ : فيهما إثمٌ كبير، ومنافع للناس. وإثمهما أكبر من نفعهما» (البقرة،2 : 219).*

أثِمَ، فَعَلَ ما لا يحلّ، والإثمُ فِعْلُه. لكن هل الخمر في ذاتِها إثْمٌ ؟ ذلك ما لم يقله الله. بل قد سبق أن عَدّها في ذاتِها من النِعَم الّتي يمُنّ بها على عباده. ونحن نعلم عموما ويقينا أنّ كلّ نعمة قد تصبح نَقْمة وإثْما إذا ما أساء المَرْءُ استعمالها. الماء أكبر نعمة ماديّة، وكذلك يعدّه الله في64 آية. فهو الشراب الوحيد الّذي بدونه لا حياة. لكنّك إذا قذفت بشخص في الماء فقتلته غَرَقًا، ارتكبت أكبر إثم. الماء في ذاته أكبر نعمة. وفي نفس الوقت فيه أكبر إثم، وعلى ذلك فقس. يقول المتنبّي :

كلمّا أنبت الزمان قناة ركّب المرء في القناة سنانا

يقول لنا الله : حذار ! أيّها الإنسان قد أنعمت عليك بثمرات تتّخذ منها « سَكَرًا، ورزقا حسنا»، لكنّها سِكّين ذو حَدّين. وإذا ما اعتبرنا ما ورد في العهد القديم من الكتاب المقدّس، مع اعتبار ما أدخِل عليه من تحريف وتقويمه اعتمادا على القرآن الّذي يهيمن عليه : يكون نوح – عليه السلام ! – أوّل من زرع الكرم وسكر من ثمرتها، وجرّب منافعها وكبير إثمها. نقرأ في العهد القديم :

لعن كنعان ومباركة سام :

واشتغل نوح بالفلاحة، وغرس كرما. وشرب من الخمر، فسكر وتعرّى داخل خيمته. فشاهد حام، أبو الكنعانيّين، عُرْيَ أبيه. فخرج وأخبر أخويه اللّذين كانا خارجا. فأخذ سام ويافَث رداء ووضعاه على أكتافِهما، ومَشّيا إلى الوراء إلى داخل الخيمة. وسترا عُرْيَ أبيهما من غير أن يَسْتديرا بوجهَيهما نحوه فَيَضِرا عُرْيَه.

وعندما أفاق نوحُ من سكره، وعلم ما فعله به ابنه الصغير، قال : ليكن كنعان ملعونا ! وليكن عبدَ العبيدِ لإخوته ! ثمّ قال : تبارك الله إله سام ! وليكن كنعان عبْدا له. لِيُوسِع الله لِيافَث، فيسكن في خيام سام. وليكن كنعان عبدا له» (سِفْر التكوين، 9 : 20 – 27).

نترك التعليق على خرافة لعن كنعان وما يتبعها. إله اليهود من أبناء سام لعّان يلعن كلّ مَن ليس يهوديّا ويسخّره عبدا مسترقّا يخدم اليهود، فهو أوّل مجرم حرب سنّ الإجرام الحربي، ومن ذلك يعاني إخواننا الفلسطينيون، بمباركة أبناء يافث، وأحيل على كتابي «غزّة»، ففيه الكفاية وزِيادة. الّذي يهمّنا في هذه القصّة هو أنّه من أوّل ما زرَعَ الإنسان الكرمَ، وجد فيه نعمة من أكبر النعم، الّتي إذا ما أسِيئ التنعّم بها، انكشفت السوءة، وكلّ عورات الإنسان. وهذا ما جعل الله، من دون أن يُحَرّم نعمة من أعظم النعم الّتي أنعم بها على الإنسان، يُحذّر من سوء استعمالها، فيصبح « إثمهما أكبر من نفعهما.»

الآية الثّالثة في ترتيب النزول (92) وردت في سورة النساء (4 في ترتيب المصحف):

« يأيّها الّذين آمنوا! لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون» (النساء، 4 : 43).

من يوم نزول البقرة في السنة الأولى من الهجرة إلى المدينة، إلى نزول النساء مضى زمن نزلت فيه أربع سور من الطوال (الأنفال، آل عمران، الأحزاب والممتحنة). يمكن أن نعتبر إذن أنّه كان طويلا من دون أن نستطيع ضبطه بكلّ دقّة. طوال كلّ هذه المدّة الطويلة بقي المؤمنون يشربون الخمر على عادتهم القديمة، يشربون ويسرفون إلى حدّ إقامة الصلاة وهم سُكارى. فجاءت الآية لوضع حدّ لهذا الإسراف، من دون تحريم.

الآية الرابعة في ترتيب النزول (95) وردت في سورة محمّد (47 في ترتيب المصحف) :

« مثل الجنّة الّتي وُعِدَ المتّقون، فيها أنهار من ماء غير آسن ؛ وأنهار من لبَن لم يتغيّر طعمه ؛ وأنهار من خمرٍ، لذّةٍ للشاربين ؛ وأنهار من عسل مصفّى ؛ ولهم فيها من كلّ الثمرات. ومغفرة من ربّهم... كمن هو خالد في النار، وسُقوا ماء حميما، فَقطّعَ أمعاءهم» (محمّد، 47 : 15).

في هذه الآية لا يمكن أن يكون الخمر في ذاته إثما، ومعنى الإثم هو العمل الّذي لا يحِلّ، ولا رِجْسا، والرِجْس هو العمل القبيح القذر، لأنّ الرِجْس لا يدخل الجنّة، وكذلك الإثم. هذا بَيّن. وفي هذه الآية يقارن الله بين المتّقين، فهم في نعيم ؛ وبين غيرهم، فهم في شقاء. ويرمز للشقاء بالماء الحميم، والحميم هنا ما اشتدّت حَرارته، فيقطّع الأمعاء.

ويرمز الله للنعيم في أعلى ما يكون : بالماء غير الآسن ؛ واللبن الّذي لم يتغيّر طعمه؛ والخمر الّذي فيه لذّة للشاربين ؛ والعسل المُصفّى. فيجعل هكذا من الخمر في ذاته، بقطع النظر عن مفعوله في حالة الإسراف، من أكبر نعمه على الإنسان، إلى حدّ أن جعل منه رمزا من رموز النعيم الدائم الكامل المطلق بلا نهاية. يجب أن نستحضر كلّ ما سبق، كي نحسن فهم الآية الخامسة والأخيرة من الآيات الّتي وردت في الخمر في كتاب الله، ولا نتأثر بما يُروى عن عمر، فهو شرك إن صحّ عنه، تغمده الله برحمته ! تعالى الله -- جلّ جلاله وتقدّست أسماءه ! — عن أن ينزل القرآن بشهوة أحد من خلقه.

خامسا في ترتيب النزول (112) الآيات الواردة في سورة المائدة (5 في ترتيب

المصحف):

« يأيها الّذين آمنوا ! لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم، ولا تعتدوا. إنّ الله لا يحبّ المعتدين (87). وكُلوا مِمّا رزقكم الله حلالا طيّبا. واتّقوا الله الّذي أنتم به مؤمنون ! (88) [89]. يأيها الّذين آمنوا ! إنّما الخمر، والميْسِر، والأنصاب، والأزلام رِجْسٌ من عمل الشيطان، فاجتنبوه، لعلّكم تفلحون (90). إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء : في الخمر، والميسر، ويصدّكم عن ذكر الله، وعن الصلاة. فهل أنتم مُنْتَهون ؟ (91). وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، واحذروا. فإن تولّيتم، فاعلموا أنّما على رسولنا البلاغ المبين (92). ليس على الّذين آمنوا، وعملوا الصالحات، جُناح فيما طَعِموا، إذا ما :

اتّقوا، وآمنوا، وعملوا الصالحات ؛

ثمّ اتّقوا وآمنوا ؛

ثُمّ اتّقوا وأحسنوا.

والله يُحِبّ المحسنين (المائدة، 5 : 93).

على الآيتين 90 -91 يركّز الّذين يحرّمون الخمر حُجَجَهم، ويقولون إنّها، وما سبقها، نزلت بطلب مُلِحّ من عمروقَبُحَ ما يروون عنه، وسيأتي ذلك. قد نظرنا في الآيات الّتي سبقت. فلننظر الآن في هذين الآيتين. نلاحظ أوّلا أنّه ليس فيهما ما يفيد التحريم قطْعا وبدون شبهة ولا التباس، لفقدان فعل حرّم فيهما. والله لا يجهل العربيّة. فلو أراد التحريم بلفظ مبين لا يترك مجالا للخلاف لَفَعَلَ. والواقع هو أنّه لم يفعل، ولا يجوز عليه أنّ ذلك كان غفلة منه. فعدم استعمال فعل حرّم كان إذن مقصودا : الله لم يقصد إذن التحريم وإنّما قصد النصح بالتجنّب، وذلك لِعِلَلٍ يذكرها : « يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء، في الخمر والميسر، ويصدّكم عن ذكر الله، وعن الصلاة.» في هذه الحال، إذا ما كان المرء يعلم من نفسه، بالتجربة، أنّه إذا ما شرب، يقع في العداوة والبغضاء، ويترك ذكر الله ويتكاسل عن الصلاة، في هذه الحال الأفضل اجتناب شربها.

يصف الله الخمر بأنها « رِجْسٌ.» فما هو الرجس في اللسان العربي، كما تعرّفه المعاجم من دون أن نلوي عنق اللغة ونقولّها ما لم تقل، فنقع في تحريف كلامه ونطوّعه لشهوة المحرّم أو المحلّل لشيء ما، وهذا كثيرا ما يَعْمَد إليه صُنّاع الشريعة ؟ يقال رجست السماء : قصفت بالرعد ؛ ورَجِس : عَمَلَ عملا قبيحا، والرِجْس : العمل القبيح، والقذَر، ووسوسة الشيطان بالعمل القبيح. السؤال هو : هل الخمر رِجْس

في ذاته من حيث هو خمر. إذا ما قلنا هذا، وقعنا في تناقض مع ما قال الله في شأنه في ذاته، ولا حاجة إلى التذكير به، وخلاصته أنّ الخمر نعمة من أكبر نعم الله، وهذا ما يقوله العلم اليوم. لكن، كما سبق أن بيّنا، كلّ نعمة تنقلب إلى نقمة إذا ما أسيئ استعمالها. الخمر ليس إذن رجسا في ذاته. إنما يصبح رِجسا إذا ما رَكِبَه الشيطان، وفقد شارب الخمر عقله، واستسلم إلى ما يوسوس به الشيطان من كلّ الخبائث : الرجس هو العمل القبيح القذر « من عمل الشيطان.» فيصحّ فيها القول : «الخمر أمّ الخبائث.» والتجربة تؤيّد ذلك، إذا ما أسْرِف في الإدمان عليه. فعلى الأسْرة والمجتمع والدولة أن يُحْسِنوا تربيّة الأبناء، وأن تسنّ الدولة الأحكام الرادعة والزجريّة الملائمة لكلّ وضع، وقد تصل إلى المنع إذا ما أحوجت الضرورة إلى ذلك. الخمر له ثقافته وأخلاقيته. دُوَلُنا، ابتداء من الرئيس بورقيبة وتبعا له، أخلّت بواجبها، فأصبحنا اليوم، نحتلّ الرتبة الخامسة من بين المجتمعات المستهلكة للكحول. ومع ذلك الخمر محرّم ! فما استفدنا من تحريمه؟

«رِجْسٌ من عمل الشيطان، فاجتنبوه.» ضمير المفرد في قوله تعالى «فاجتنبوه» يعود نحويا بلا جدال على « رِجْسٌ.» فما يدعونا الله إلى اجتنابه إذن هو الرجس، الّذي قد تتسبّب فيه الخمر إذا ما وقع استهلاكه بإفراط وإسراف، لا الخمر في ذاته، لأنّه في ذاته ليس رجسا، بل نعمة.

بعد هذا نضع السؤال: ما معنى الفعل المطاوع المزيد على وزن افتعل : اجتنب؟ كُهّان العلماء الّذين يحرّمون الخمر يقولون إنّه يفيد التحريم، بل هو أكثر شدّة في التحريم من فعل حرّم. سامحهم الله ! لقد أقدموا على تحريف كتاب الله كما فعل أحبار اليهود قبلهم، والله قد حذّرهم من ذلك :

«فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم، ثُمّ يقولون : هذا من عند الله، ليشتروا به ثمنا قليلا. فويل لهم ممّا كتبت أيديهم، وويل لهم ممّا يكسبون» (البقرة، 2 : 79).

في لسان العرب، وهو العمدة في اللغة، كلّ الكلمات المشتقّة من مادّة ج ن ب، لا توجد منها ولو كلمة واحدة تفيد التحريم، بل كلّها بعيدة بعدا كبيرا عن هذا المعنى. معنى مادّة ج ن ب الّتي تتفرّع عنها كلّ معاني الكلمات المُشْتقّة من هذه المادّة، هو الطَرَفُ من كلّ شيء. يقال: جنب الفرس، وجنب الإنسان، وجنب المنْزِل...الخ... وجلس جانبا : جلس متطرّفا، بعيدا عن طرف الشيء، الّذي قد يكون مكانا، أو جَمْعا من الناس، أو حائطا، أو غير ذلك. وتجنّب واجتنب قارعة الطريق، ابتعد عنها لسبب ما. وليس ذلك في حدّ ذاته لا حلالا ولا حراما. في كلّ ما يقع مجانبته واجتنابه، أي الابتعاد منه لسبب ما، الإنسان مخير . نقرأ في اللسان : « جَنَّبَ الشيْءَ، وتَجَنَّبَه،

وجانَبَه، وتَجانَبَه، واجْتَنَبَه : بَعُدَ عَنْه[1].»

ولا يَذْكر صاحب اللسان معنى آخر لهذه الأفعال المزيدة. فلو كان الخمر محرّما، فما الحاجة إلى الأمر باجتنابه؟ الأمر باجتنابه يستوجب منطقيا أنّه كان حلالا. لا يقال اِجْتَنِب المحرّم، لأنّ اجتناب المحرّم من تحصيل الحاصل. الطلاق مثلا أبغض الحلال إلى الله. فقولك اجتَنِب الطلاق، لا يعني تحريمه، وإنّما التحضيض على عدم اللجوء إليه لما فيه من مساوي. فكذلك الشأن بالنسبة للخمر، ويذكر الله من مساوي الخمر أنّه يوقع «العداوة والبغضاء» بين الناس، وقد وقع ذلك بالفعل، خاصّة بين المهاجرين والأنصار، وكانت العلاقات بينهم متوتّرة. وقوله : « فهل أنتم مُنْتَهون؟» استجواب إنكاري شديد اللهجة لما ينتج عن العداوة والبغضاء من أعمال قد تصل إلى الفتنة والإجرام.

فأين وجد إذن علماؤنا تحريم الخمر؟ وجدوه إمّا في جهلهم باللغة، وإمّا في سطوهم عليها، تطاولا على كتاب الله وتحريفا له وتقويلا له قصْدا ما لم يقل، حسب هواهم، مُتشبّهين بأحبار اليهود قبلهم، وقد قال الله فيهم « فويل لهم مِمّا كتبت أيديهم، وويل لهم مِمّا يكسبون». فهم الّذين يحرّفون كتاب الله جهلا، إن لم يكن قصدا، لا خصومهم ممن ينسبونهم إلى الأهواء. وكم فعلوا ذلك أكثر من مرّة في الشريعة الّتي يكتبونها « بأيديهم، ثُمّ يقولون هذا من عند الله.» سامحهم الله ! إنّهم قوم لا يعلمون. تحريم الخمر لا أساس له في القرآن، إنّما هو في تحريفه.

نجد التحريم أوّلا في المساومة المشينة الّتي يُقال إنّ عمر دخل فيها مع الله، ولم يزل به حتّى أرضاه الله، فيما يزعم مَن نقل إلينا هذه المساومة، فرَضِيَ عمر في آخرها عليه. عافنا الله مِمّا وقع فيه عمر – إن صحّ ما يُنْسَبُ إليه، وأنزّهه عن ذلك ! – ومِمّا وقع فيه بصفة صارخة، علماؤنا الّذين يحرّمون الخمر.

مساومة عمر مع الله في تحريم الخمر.

نرويها كما وردت في تفسير الطبري ![2]»، ولا يكاد يخلوا منها مصدر فيه حديث عن تحريم الخمر.

« حدّثنا هناد بن السري، قال : حدّثنا وكيع، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي ميسرة، قال : قال عمر : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا، قال فنزلت الآية الّتي في البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيها إثم كبير ومنافع للناس).

---

1 ج. 1 ص. 278.

2 ج. 7 ص. 33.

قال فَدُعِيَ عمر، فَقُرِئت عليه. فقال : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية الّتي في النساء (لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارى، حتّى تعلموا ما تقولون). قال وكان منادي النبي – صلّى الله عليه وسلّم ! – ينادي إذا حضرت الصلاة، لا يقربنّ الصلاة السكران. قال فَدُعِيَ عمر، فَقُرِئت عليه. فقال : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا. قال فنزلت الآية الّتي في المائدة (يأيها الّذين آمنوا ! إنّما الخمر، والمَيْسِر، والأنصاب، والأزلام رِجْسٌ) ... إلى قوله (فهل أنتم مُنْتَهون).

فلمّا انتهى إلى قوله (فهل أنتم مُنْتَهون)، قال عمر : انتهينا ! انتهينا !»

وقال عمرو بن معدي يكرب (توفي سنة 21)، فارس اليمن الّذي أسلم مع وفد من قومه زبيد سنة 9 وعاد إلى بلده، الشهير بشجاعته وبلائه الحسن في معركتَي اليرموك والقادسيّة، لا أنتهي وبقي يشرب الخمر طول حياته.

عمر، إذا ما صحّ ما يُروى عنه، ساوم هكذا الله في الخمر، وألحّ وأثقل عليه، وكان يريد، بصورة لا تقبل الشكّ، أن يضطرّه ويحمله على تحريم الخمر، بصفة صريحة في غاية الوقاحة نزولا عند شهوته. نراه في كلّ مرّة يُدْعى، ويُسْأل هل اكتفي بالآية الّتي نزلت، وهل تُرضيه ؟ نقرأ « فَدُعِيَ عمر.» مَنْ هو عمر حتّى يُدعى ويُسأل هل رضي بما أنزل الله؟ هل هو نِدٌّ لله ! ومَنْ دعاه ؟ يُفترض أنّه النبي. فهل يليق هذا بالنبي؟ وكيف نصف مَن نقلوا لنا هذه القصّة الحمقاء الوقحة ؟ أمّا عن غباوة علمائنا، الّذين يتناقلون هذه القصّة إلى اليوم ويلوكونها بلا انقطاع ويعتمدون عليها في تحريم الخمر، فحدّث عن بحار حُمْقهم وغباوتهم ولا حرج ! ولا يُسْتَغْرب الحُمْق من معادنه ومكامنه، ومنه في المخطوطات الّتي حقّقْناها وننشرها لأوّل مرة دُرَرٌ ثمينة. ومُجْتَمَعُنا يتبع هؤلاء العلماء التباع الخروف النعجة. قد أخفق تعليمنا.

الطبري يُحلّ شرب الخمر.

يروي الطبري الحديث الّذي سبق بأسانيد متعدّدة، مِمّا يدخله في صنف المتواتر الّذي يفيد القطع ولا يقبل الشكّ بأيّ حال من الأحوال. ثمّ يروي أقوالا عديدة ومضطربة شديد الاضطراب بحيث يستحيل أن يُفهم منها بوضوح لا تحليل ولا تحريم الخمر. غير أنّنا لا نجد في تفسيره ولو عبارة واحدة تفيد التحريم قطعا. ننقل عنه ما نصّه : « والصواب من القول في ذلك عندنا : أنْ يقال إنّ الله تعالى قد سمّى هذه الأشياء، الّتي سمّاها في هذه الآية رِجْسًا. وأمر باجتنابها[1]. « والرجس هو كلّ عمل قبيح يستقبح من المرء أن يفعله، من دون أن يكون محرّما حتما. والطبري هكذا يفهم الرجس. وكذلك الطبري لا يفهم من فعل اجتنب التحريم، ولا يلوي عُنُق

1 نفس المصدر، ص 35.

اللغة ليُطَوعها لشهوة المحرّمين. يكتفي بلفظ الآية كما أنزلها الله، ونحن نفهم من كلّ هذا أنّه يُحِلّها.

حُجّيّة المُحرّمين للخمر.

نجدها في كلّ كتب الشريعة، وننقلها بأمانة عن شيخ من شيوخ الأزهر معاصر لنا: أحمد الشَرَباصي[1]، وقد سُئل عن الخمر فقال، مركّزا قوله أوّلا على عبارة رجس؛ ثمّ ينتقل ثانيا إلى فعل اجتنب؛ ويُنْهي تدليله بالاعتماد على الحديث.

أوّلا عبارة رجس. يقول الشرباصي :

« لقد حرّم الإسلام الخمر والميسر على المسلمين تحريما قاطعا واضحا صريحا، بنصّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة...وتحريم الخمر والميسر جاء قاطعا في سورة المائدة. (يذكر الآية إلى قوله لعلّكم تفلحون)». ثمّ، خلافا لكلّ كُتب اللغة، وانجرارا عن ذلك تحريفا واضحا لكتاب الله، وهو ما لم يفعله الطبري، يضيف: «والرجس هو الحرام والفعل القبيح والقذر والكفر واللعنة.»

هذا قول غير مسئول، عَيب مخجل أن يصدر عن عالم من علماء الأزهر يُسْأل فيُفْتي ويُقْتدى به. فإذا ما سلّمنا بهذا القول، فشرب الخمر ليس حراما فقط، بل هو كفر ولعنة. هكذا يُرْهب علماؤنا بلا عِلم وبفائق الغباوة، يرهبون العوام ويجعلونهم ينقادون إليهم انقياد الأعمى. الرجس، كما قدّمنا، بصفة عامّة وكما يقول الطبري، هو كلّ فعل قبيح قذر. فهو ليس في ذاته الحرام والكفر واللعنة. وهذا ما يفهم من قوله تعالى : «إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجسَ، أهلَ البيت، ويطهّركم تطهيرا» (الأحزاب، 33 : 33). حاشا أهل البيت، بيت الرسول ونساءه، في هذه الآية، أن يقعوا في الحرام والكفر واللعنة. « إنّما يريد الله» أن يجعل منهم مثلا أَعْلَى لكلّ الناس، في كلّ شيء يُقْتَدَى بهم، لا يقربهم الرجس في شيء، مهما كان نوعه قليلا تافها لا يُؤبه له ولا يُعاب به غيرهم، لكنّه، لو حصل منهم، عِيبَ عليهم.

ويستشهد الشرباصي بقوله جلّ جلاله : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان، واجتنبوا قول الزور» (الحجّ، 22 : 30). وهذه الآية عليه، لا له، لو كان من قوم يعقلون، لكنّه قد غلبت عليه الغباوة كما سبق. فهو معذور مُكَيَّف، مُكَبَّل بقرون من التقيّد بالشريعة، إلى حدّ أن يُكَفّر ويلعن مَن لا يعمل بقولها في شرب الخمر. «فاجتنبوا الرجس من الأوثان.» الأوثان حجارة صنعتها الطبيعة، وهي مصنع الله الّذي صنع لنا فيه ما نعلم وما لمّا نعلم من النعم الّتي لا تُحصى. الحجارة في ذاتها

1 يسألونك في الدين والحياة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980، ج. 1 ص. 458 -- 461.

نعمة، لا رجس. الأوثان، كالخمر، ليست رجسا في ذاتها من حيث هي حجارة من بين الحجر. إنّما الرجس في عبادتها، يقع فيه المشركون الّذين كانوا يحجّون البيت الّذي أقامه إبراهيم لله، وكلّله المشركون بأوثانهم متعلّلين بقول الزور.

ثانيا فعل اجتنب. يواصل الشرباصي :

« وكلمة « فاجتنبوه» طَلَبٌ، وأمْرٌ بالابتعاد عنه. والابتعاد عن الشيء يتضمّن عدم ملامسته أو استعماله. فهذه الكلمة تدلّ على التشديد في تحريم الخمر والميسر.»

لقد سبق أن بيّنا، بالاعتماد على لسان العرب، أنّه في اللغة العربيّة لا توجد ولو كلمة واحدة مشتقّة من مادّة ج ن ب تفيد التحريم، وأنّ المفسّر الطبري لم يجرأ على أن يفسّر اجتنب بحرّم. نحيل إذن على ما سبق. ونضيف أنّ الشرباصي ومَن يقول قوله يجرأ على تقويل الله ما لم يقل، ويحرّف قوله بما تشتهي نفسه، أرْشَده الله سبيل الصواب، « وعلى الله قصد السبيل، ومنها جائر.» الشرباصي يُدلّس على العوام، ومنهم مَن استفتاه في شأن الخمر. قال حقّا عندما ذكر أنّ اجتنب يفيد «الابتعاد عن الشيء»، وأراد به باطلا عندما خرج من الابتعاد عن الشيء إلى تحريمه. فهذا تضليلٌ للبسطاء من الناس، غفر الله له.

ثالثا السنّة :

ننقل عن الشرباصي :

« وجاء الحديث المشهور : «كلّ مُسكر خمر. وكلّ خمر حرام.» وقال النبيّ — صلّى الله عليه وسلّم ! — «كلّ شراب أسكر فهو حرام.» وقال : «وما أسكر كثيره، فقليله حرام.» وقال : «لعن الله الخمر، شاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه.» ويختم :

« ومن هذا البيان يتضح أنّ الخمر والميسر محرّمان في الإسلام تحريما صريحا واضحا لا شبهة فيه. والّذين يفترون على الحقّ، ويقولون إنّ الإسلام لم يُحرّمهما تحريما قاطعا، يقولون مُنْكَرا من القول وزورا. وسبحان مَن لو شاء لهدى الناس جميعا إلى سواء السبيل.»

لا حجيّة بالسنّة إذا ما خالفت القرآن.

نحن ملتزمون بكتاب الله، ولا شيء في كتاب الله يُلْزمون بغيره، ولو كان سنّة بقطع النظر عن صحّتها أو عدم صحّتها. فكلّ سنّة تخالف كتاب الله مكذوبة مفتراة عن رسول الله. ذلك لأنّ النبيّ هو نفسه كان ملتزما بكتاب ليس له أن يُبدّله :

« وإذا تُتلى عليهم آياتنا بيّنات، قال الّذين لا يرجون لقائنا : آتِ بقرآن غير هذا، أو بدِّله. قُلْ : ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفيسي. إن اتّبع إلاّ ما يُوحى إليَّ. إنّي أخاف، إن عصيت ربّي، عذاب يوم عظيم » (يونس، 10 : 15).

فالأحاديث الّتي يرويها الشرباصي، وأمثالها كثير، مرفوضة إذن قلبا وقالبا. كما لا تقنعنا، فهي لم تقنع الحنفيّة الّذين كانوا، كما تقدّم يحلّون الخمر. الأحاديث الّتي تحرّم الخمر لم تقنع إلاّ المقتنين بها سَلَفا، ومن عادتهم أن يصنعوا الأحاديث الّتي توافق هواهم، وهكذا كلّما ابتعدنا عن عصر الرسول إلاّ وتكاثرت وفرّخت الأحاديث من العشرات، إلى عشرات الآلاف، حسب قانون الطلب والعرض : كلّما ازداد الطلب، ازداد العرض، تلبيّة لرغبة الفقهاء الّذين صنعوا لنا الشريعة، وقد بلغت وقاحة بعضهم إلى حدّ أن جعلوا السنّة – المطهّرة ! – تنسخ القرآنَ، والقرآنُ لا ينسخ السنّة. وهكذا عمليا تخلّصوا من كتاب الله جملة وتفصيلا، وتجاوزوا اليهود في التحريف. ومن الشريعة الّتي كتبوها بأيديهم اليوم نعاني الويلات.

في حجّة الوداع شرب النبيّ النبيذ، ولا فرق بينه وبين الخمر.

« أخبرنا عبد الوهّاب بن عطاء، عن ابن جُريج، أخبرني هشام بن حُجير أنّ سمع طاووسا يزعم : أنّ النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم ! – أتى زمزم، فقال ناولوني، فنووِلَ دلوا. فشرب منها، ثمّ مضمض في الدلو، ثمّ أمر بماء في الدلو فأفرغ في البئر. ثمّ مشى إلى الساقية، ساقية النبيذ ليشرب. فقال ابن عبّاس، للعبّاس : إنّ هذا ساتطه الأيدي منذ اليوم، وفي البيت شراب صاف. فأبى النبيّ أن يشرب إلاّ منه، فشرب منه. قال : وكان طاووس يقول، الشراب من النبيذ من تنام الحجّ [...] وقال : لولا أن تكون سنّة لنزعت.

أخبرنا عبد الوهّاب بن عطاء، عن ابن جُريج، قال : أخبرنا حُسين بن عبد الله أنّ رجلا نادى ابن عبّاس، والنّاس حوله : أسنّة تبتغون بهذا النبيذ، أم هل هو أهون عليكم من العسل واللبن ؟ فقال ابن عبّاس : إنّ النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم ! – ومعه أصحابه من المهاجرين والأنصار، [أتِيَ] بحساس فيها النبيذ. فلمّا شرب – صلّى الله عليه وسلّم ! – عَجَّلَ قبل أن يروى، فرفع رأسه، فقال : أحسنتم، هكذا اصنعوا ! قال ابن عبّاس : فرضاء رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم ! – في ذلك، أحبّ إليّ من أن تسيل شِعابها علينا عسلا ولبنا.[1]»

طاووس بن كيسان الخولاني الهمذاني بالولاء (33 – 106 / 652 – 724) الّذي

1 ابن سَعْد، الطبقات الكبرى، بيروت، 1957، ج. 2 ص. 182 – 183.

يروي الخبر، تابعيّ من أصل فارسي من أشهر التابعين بالتقي والورع . ليس لنا ما يجعلنا نشكّ في روايته. وهو لا يروي حديثا، وإنّما ما شاهده في حجّة الوداع مع النبيّ سنة 10 من الهجرة، بضع أشهر قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى. إلى آخر حياته النبيّ كان إذن يشرب النبيذ، ولا فرق بينه وبين الخمر، ويمدحه، عملا بكتاب الله وبدون إفراط وإسراف. هذا ما يبدو لنا ثابتا، لا ريب ولا جدال فيه.

والسِقاية، سقاية الحجيج، كانت مألوفة منذ الجاهلية. وكانت من مناسك الحجّ، وكان يتكفّل بها بنو هاشم، رهط النبيّ، وتُعَدّ شرفا عظيما لمن تُعهد إليه. ولهذا نرى، في حجّة الوداع، العبّاس، عمّ النبيّ، يساعده ابنه. وكان النبيذ، لأسباب مناخيّة ساعدت على انتشار النخيل، الشراب القومي في الجزيرة العربيّة، في متناول الجميع. وكان أنواعا حسب نسبة الكحول فيه، وحسب الأواني الّتي يُخَمَّر فيها، فتعطي لكلّ نبيذ نُكْهة خاصّة تميّزه عن غيره، ولهذا طال الحديث في وصف هذه الأواني، وطُرُق التخمير. وبدون هذا لا نفهم شيئا من الأحاديث المتضاربة والمتناقضة الواردة في شأن النبيذ بين محلّلٍ ومحرّمٍ.

ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للخمر. لم يكن المناخ مساعدا لانتشار زراعة الكرم، وإن لم يكن مفقودا. فكان الخمر المحلّي قليلا نسبيّا، وأرفع ثمنا، لا يقدر عليه إلاّ أصحاب المقدُرة الشرائية الملائمة. فلم يكن الخمر إذن كالنبيذ، الشراب القومي المتوفّر للجميع. وكان أجود الخمور مُسْتَوردا من سوريا، ثمنه يختلف باختلاف الجودة، وقد يكون مرتفعا جدّا. في الجاهليّة كان مَن يقدر على شرب الخمر المُعتّقة العالية الجودة والمشهورة بمكان انتاجها، الأندرينا مثلا، يفخر بذلك :

ألا هُبّي بصحنك يا كرينا ولا تُبْقِ خمور الأندرينا

مُشعْشعة كأنّ الحُصّ فيها إذا ما الماء خالطها سخيناً

الخلاصة : مّمّا لا يختلف فيه اثنان ولا يتناطح فيه عنزان، إذا ما استثنينا أشدّ المعاندين عمى، أن النبيّ شرب النبيذ ككلّ معاصريه كامل حياته إلى وفاته. هذا أمر نعتبره مقضيا مُسَلّما.

بقيت قضيّة الخمر. هل شرب النبيّ الخمر؟ العقل السليم، بدون الاستنجاد بالنصوص، الّتي نظرا للوضع الّذي فيه احتدم الجدل، ليس من العسير أن تكون قد طُمِست، لا يستطيع إلاّ أن يجيب بأنّه من المستحيل أن يكون النبيّ قد شَذَّ عن معاصريه. لعلّه كان لا يشرب الخمر إلاّ نادرا في مناسبات قليلة لارتفاع ثمنه، وقِلّة ما بيده. لا نَنْسَ أنّه مات ودِرعه مرهونة في كَمّية من الحبوب. أمّا أن يكون لم يشرب

الخمر قطّ في كلّ حياته، فهذا ما لا يصدّقه كلّ عقل سليم.

لم أعثر إلاّ على حديث واحد يتّسم بالجديّة، وليس كغيره من الأحاديث الفولكلوريّة المكذوبة، فيه ترى النبيّ يطلب من زوجته عائشة أن تناوله الخمرة وهي حائض. وهذا الحديث لم أعثر عليه في دواوين الحديث، إنّما وجدته في كتاب المصاحف، لابن أبي داود السجستاني، وهو هذا :

«حدّثنا عبد الله، حدّثنا أسيد، حدّثنا الحسين، عن سفيان عن الأعمش عن ثابت بن عُبيد عن القاسم بن محمّد عن عائشة أنّ النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم ! – قال لها: ناوليني الخمرة. قالت : إنّي حائض. قال : إنّ حيضتك ليست بيدك[1].»

المشكل في هذا الحديث يكمن في كلمة « الخمرة.» كيف نقرأ الكلمة؟

نقرأها بفَتح حرف الخاء، كما يتبادر إلى الذهن السليم بالبديهة، وكما نقرأها، ليس جهلا، وإنّما اعتمادا على كتاب الله بعد تثبّت وتدبّر، وعندها الكلمة تعني الشراب الكحولي من العنب، وهكذا نجد في حديث السجستاني دليلا على أنّ الخمر حلال. وهو رأينا، ونجد ما يؤكّده فيما يُرْوَى أنّ النبيّ كان له قَدَح عريض من نُضار، انكسر، فأصلحه بفضّة[2].

أو نقرأها بضمّ الخاء، وعندها تعني ما يقع عليه السجود في الصلاة، ويفقد حديث السجستاني دلالته على حِلِيّة الخمر؟ وهذه غاية المحرّمين. ما ذا طلب النبيّ: الخَمرة، أم الخُمرة ؟ كيف نحسم الخلاف؟ كلّ المخطوطات القديمة، سواء كانت على الرقّ أو الورق، بلغتنا غير مشكولة، وأقدمها غير منقوط. وفي صور الصفحات المرفقة بهذا الكتاب مثال من ذلك. لا يوجد إذن في هذه القضيّة حلّ يحسم قطعا وحتما الخلاف، لأنّه لا شيء يمنع المحرّمين للخمر، من أن يقرؤوا «الخُمْرة»، حيث نقرأ «الخَمْرَة.»

ثُمّ الأحاديث متضاربة يسودها الانتحال والتزوير والكذب الفاجر بوقاحة مدهشة على رسول الله، ومنها ما هو خرافيّ مُضحك، وسنذكر من هذا القبيل مثلا في محلّه، وما هو أسخف منه لا يكاد يُحْصى. نضرب مثلين من الأحاديث المتناقضة: «..ألا وإنّ ما حرّم رسول الله، مثل ما حرّم الله.[3]» ؛ نقيضه: « وإنّي لست أحرّم حلالا، ولا أحلّ حراما[4].» ما نصنع بالحديثين ؟ نعرضهما على كتاب الله، ما وافقه أخذناه،

1 أخرجه ابن أبي داود السجستاني (توفي 326 ، ابن صاحب السنن) في كتاب المصاحف، تحقيق آثر جفري، القاهرة، 1936 ، ج. 1 ص. 184 .

2 د. بشّار عوّاد معروف وفريقه، المسند الجامع للأحاديث المرفوعة، الكويت/بيروت 1993 ، ج. 2 ص 111

3 أخرجه ابن ماجة (مقدّمة، 3) والترمذي (علم، 10) والدارمي (مقدّمة، 39).

4 أخرجه مسلم (فضائل الصحابة، 95) وأبو داود (نكاح، 13) والدارمي (مقدمة، 19) وأحمد (3 : 12،

وما خالفه تركناه. وحاشا رسول الله من أن يتجرّأ أن يحرّم ما لم يحرّم الله. لو فعل – ولم يفعل – لقطع منه الوتين.

السجستاني (توفي سنة 326) يروي الحديث مباشرة عن شيوخه، لا نقلا عن أبيه أبي داود (توفي سنة 278) في السُنن، وروايته تناقض رواية أبيه، وهي، كما سيأتي بيان ذلك، رواية مزوّرة رواها واعتمدها الشيخ فريد الباجي. رواية ابن أبي داود السجستاني تأتي في كتابه، كتاب المصاحف، لا في ديوان حديث، بمناسبة حُكم « الجُنُبَ والحائض يتناولان الشيء»-- مهما كان – لم يقل الخُمرة. وذلك لِأنّ اليهود، ومنهم يهود المدينة، كانوا يعتبرون المرأة الحائض نجسة، تنجّس كلّ ما تلمسه، بحيث يجب أن تعتزل عن كلّ الناس، بما في ذلك زوجها، عزْلة كاملة لا تُناولهم شيئا حتّى تطّهر. وقد تأثّر بهم أهل المدينة. فعائشة كانت تخشى أن تنجّس الخمرة إذا ما لامست إناءها وناولته زوجها، فتصبح لا تحلّ للشراب. فأنزل الله قوله في أنّ الحيض أذى (indisposition) فقط، يُنْهى في هذه الحال عن العلاقات الجنسيّة لا غير.

« ويسألونك عن المحيض. قُلْ: هو أذى. فاعتزلوا النساء في المحيض، ولا تقربوهنّ حتّى يَطْهُرْن. فإذا تَتَطَهّرن، فأتوهنّ من حيث أمركم الله...» (البقرة، 2 : 222).

وقد سبق أن طرحنا في الجمعيّة الّتي أرأسها، الجمعيّة الدُوليّة للمسلمين القرآنِيّين، موضوع حُكم الخمر في القرآن. وبعد تدبّر كلّ الآيات الواردة في ذلك والرجوع إلى أهم كتب التفسير، انتهى بنا البحث إلى أنّه لا وجود في كتاب الله لِأيّ آية صريحة تحرّم الخمر، وينجرّ عن ذلك أنّه حلال، وإلى أنّ القضيّة في النهاية قضيّة تأويل، والأفضل تجنّب شربها لأنّها كما قيل أمّ الخبائث. على إثر ذلك طلب الشيخ فريد الباجي عرضي على مستشفى الأمراض العقليّة[1]، وذلك أرحم من طلب تطبيق حكم الشريعة كما فعل زملاؤه. وحسبت الصفحة قد طويت وانتهى الأمر. غير أنّه قد ضجّ الضجيج، ولا حاجة هنا إلى استعراض ذلك، فجرّد الشيخ فريد الباجي (وهو مثلي رئيس جمعيّة، جمعيّة دار الحديث الزيتونيّة) قلمه وكتب :

« واحتجّ لِحِليّة الخمر بحديث لم يحسن حتّى قراءته، أحرى أن يحسن فهمه وهو حديث : «حدّثنا قتيبة، حدّثنا عبيدة بن حَمِيد، عن الأعمش، عن ثابت بن عبيد، عن القاسم بن محمّد، قال، قالت لي عائشة : قال لي رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم ! -- : ناوليني الخُمْرَة من المسجد. قالت : قُلْتُ إنّي حائض. قال : حيضتك ليست في يدك.» – قال وفي الباب : « عن ابن عمر وأبي هريرة : قال أبو

(226 : 4 : 61).

1 جريدة الصريح ، الأحد 1 مارس ، 2015 ص. 2

عيسى حديث عائشة حديث حسن صحيح. وهو قول عامّة أهل العلم، لا نعلم بينهم اختلافا في ذلك، بأن لا باس أن تتناول الحائض شيئا من المسجد.»

وقيل أن أبدأ في الردّ على الطالبي، أريد أن الفت نظر السادّة القرّاء، إنّ هذه الأفكار الهدّامة، كلّها منقولة عن وصايا في كتاب «غزو العالَم الإسلامي»، وكتاب «كيف تُحَطِّم الإسلام»، للمؤلّف الصليبي المتعصّب، أندريه شاتوليه سنة 1875م. وقد اعْتُمِد الكتابان، كوثيقَتَيْ عمل، لِمؤتمر بال، المنعقد بسويسرا سنة 1879م.»

قد أنذر العالِم الكبير فريد الباجي كافّة المسلمين أنّ أفكاري الهدّامة « كلّها منقولة عن وصايا في كتاب» كاتبٍ صليبيٍّ (ذكر اسمه وعنوان كتابيه). ومن أنذر فقد أعذر. لقد قام بواجبه كما يتصوّره نحو الإسلام والمسلمين. لكنّه قام بذلك بخيانة سافرة وبكذب وتدليس، مِمّا يستحقّ أن أقوم ضدّه بقضيّة عدليّة في الثَلْب نحوي، والإغراء بي.

أوّلا : اعترف أنّ أفكاري هدّامة، تهدّم الشريعة، قد سبق أن حذّر منها وردّ عليها علماء كثيرون، لا يقلّون عنه علما وإقداما في الدفاع عن إسلام الإسلاميّين السلَفِيّين، لكنّهم صانوا أقلامهم عن الخيانة العلميّة. إنّي لم أخذ أفكاري عن المؤلّف الصليبي الّذي يذكره، والّذي لا أعلم عنه شيئا. ولم أخذها عن غيره مِمَن أعلمهم عِلما جيّدا. أفكاري أخذتها كلّها من كتاب الله، ومِما وافقه من سنّة رسول الله -- صلّى الله عليه وسلّم ! -- الرسول الّذي لم يخجل كثير من العلماء من الكذب عليه كذبا وَقِحا، إن لم يكن أكثر. سامحهم الله، إنّهم كانوا لا يعلمون ما يصنعون !

ثانيا : لم استشهد بحديث «حدّثنا قتيبة.» لم أكن أعرفه، حتّى ذكره الشيخ. فبحثت عنه ولم أجد له أثرا. الشيخ الّذي لم يذكر مصدره. فهل اختلقه ؟ مهما يكن الأمر، فإنّي فقدت أَدْنَى ثقة في الشيخ الّذي رواه بدون إحالة على المصدر.

ثالثا : كلمة الخُمرة لها معاني عديدة. يقول صاحب اللسان :

«الخُمرة : ما خامَرَكَ من الريح.» «وقيل : الخُمرة : الرائحة الطيّبة» ؛ «والخُمرة: هي الّتي تُجعل في العجين» ؛ «وخُمْرة النبيذ والطيب : ما يُجعل فيه من الخمر، والدُرْدِيّ» ؛ وخُمْرة النبيذ : عَكَرُه» ؛ «والخُمرة : حصيرة أو سجّادة صغيرة، وقيل الخُمرة الحصير الصغير الّذي يسجد عليه. وفي الحديث أنّ النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم ! – كان يسجد على الخُمرة...» ؛ «والخُمرة الوَرْس وأشياء من الطيب تطلي به المرأة وجهها ليحسن لونها» ؛ «والخُمرة بِرْزُ العكابر الّتي تكون في عيدان الشجر»

أمّا الحديث الّذي يرويه الشيخ فريد الباجي عن قتيبة، من دون أن يذكر

مصدره، فقد سبق أنّي لم أقف عليه، ولا أدري من أين استخرجه الشيخ. غير أنّه أثار استغرابي. لم أفهم شيئا من قوله : «عن ابن عمر وأبي هريرة : قال أبو عيسى حديث عائشة حديث حسن صحيح. وهو قول عامّة أهل العلم، لا نعلم بينهم اختلافا في ذلك.» ما معنى قوله : «عن ابن عمر وأبي هريرة : قال أبو عيسى؟» هل أبو عيسى، الّذي لم أقف له على ترجمة، والّذي لا نعلم عنه شيئا، والّذي كان من واجب الشيخ أن يعرّف به القرّاء، يروي عن : ابن عمر (توفي سنة 72) وأبي هريرة (توفي سنة 57)؟ وكلاهما صحابيان ومن مشاهير المحدّثين. يستلزم ذلك أنّه كان صحابيا مثلهما، معاصرا لعائشة الّتي توفيّت في نفس السنة الّتي توفّي فيها أبو هريرة. إذن لِمَ لم يحدّث عن عائشة مباشرة ؟ والقول : «حديث عائشة حديث حسن صحيح»، قول مَنْ ؟ قول : « ابن عمر وأبي هريرة» ؛ وفي نفس الوقت قول : «هو قول عامّة أهل العلم، لا نعلم بينهم اختلافا في ذلك.» هذا يستوجب أنّ : « ابن عمر وأبا هريرة»؛ «وأبا عيسى» ؛ «وعامّة أهل العلم» : كلّهم عاشوا تجمّعوا : في زمان واحد، ومكان واحد، واتّفقوا وأجمعوا إجماعا واحدا، وتبعا استقرائيا أضيف تآمروا مُؤامرة واحدة على أن يقوّلوا عائشة : « قال لي رسول الله -- صلّى الله عليه وسلّم ! --: ناوليني الخُمْرَةَ من المسجد .» وذلك ليزوّروا حديث ابن أبي داود السجستاني المرويّ عن عائشة، عن عبد الله، لا عن قتيبة. ألآن فلنقارن بين السندين.

1	2	3	4	5	6	7
حدّثنا عبد الله ت 257	حدّثنا أسيد	حدّثنا الحسين،	عن سفيان ت 161	عن الأعمش ت 148	عن ثابت بن عُبيد	عن القاسم بن محمّد ت 106
حدّثنا قتيبة ت 240	حدّثنا عبيدة بن حميد ت 190	(ثغرة)	(ثغرة)	عن الأعمش ت 148	عن ثابت بن عُبيد	عن القاسم بن محمّد ت 106

كلا الحديثين مرويين عن عائشة. فهي مصدر الحديث الأوحد بروايتين، كلاهما عن طريق الأعمش. الأعمش هو إذن المقام المشترك والمحدّث الوحيد عن عائشة. لكن بروايتين متناقضتين.

في رواية عبد الله : « ناوليني الخمرة»، بدون إضافة «من المسجد»، وبدون شكل كلمة «خمرة»، حسب الطريقة المألوفة في الكتابة من زمن النبي إلى اليوم.

وفي رواية قتيبة : « ناوليني الخُمْرَة، من المسجد»، بشكل كلمة الخمرة. وكما سبق الشكل لا أثر له في الخطّ العربي. فالمؤلّف كان، عندما يريد أن يرفع الإلتباس، يُردف الكلمة محلّ الإلتباس، بكتابته خطّا : بضمّ، أو بفتح، أو بكسر، ويذكر الحرف

المقصود. فالشكل الّذي نجده في رواية قتيبة، إذن دخيلٌ على كلمة «خمرة.» وكذلك عبارة «من المسجد.» فهي أيضا دخيلة، قد أضيفت في حديث قتيبة. وفي كلا الحالتين، الشكل والإضافة، القصد منهما واضح : وهو تزوير وتحريف حديث السجستاني عن عبد الله. وهكذا قد تبيّن أنّ حديث قتيبة مكذوب، رواه شيخ كاذب (فريد الباجي) عن محدّث كاذب (قتيبة)، الساق على الساق، ووجدت يدٌ أختها، فوافق شِنٌّ طَبَقَة. والأحاديث المكذوبة لا تكاد تُحصى.

قد سبق أن لاحظنا أنّ الحديثين المرويين من ناحية عن عبد الله ؛ ومن ناحية أخرى عن قتيبة، يشتركان في مقام مُشترك، وهو : الأعمش. فمن هو الأعمش؟

هو أبو محمّد سليمان بن مِهران (60 – 148 / 67ل – 765)، من أصل فارسي، استوطن الكوفة، وكان له ميل خاصّ إلى علي قبل أن تصبح الشيعة فرقة دينيّة سياسيّة. وكان من أعلام الحديث، رواية خاصّة عن ابن شهاب الزهري (توفي 124 / 741)، وكان من الّذين تُشدُّ لهم الرحال. الأعمش يروي الحديث المذكور عن ثابت بن عبيد (لم قف له عن ترجمة)، وهذا يرويه عن القاسم بن محمّد.

القاسم بن محمّد (توفي سنة 106 / 724) نعرفه جيّدا : فهو أبو عبد الرحمان القاسم بن محمّد بن أبي بكر الصدّيق. ما نعرفه عنه يجعلنا نثق في حديثه عن أمّ المؤمنين عائشة (توفيت سنة 57/677). أبوه، محمّد بن أبي بكر الصدّيق، هو أخو عائشة. القاسم إذن هو ابن أخيها، وهي عمّته. وثقتنا في حديث القاسم عن عمّته تزداد عندما نعلم أنّ أباه محمّدا قد قُتِل وتركه صغيرا، فرُبّي يتيما في حجر عمّته عائشة وفي بيتها. هكذا كلّ شيء يحملنا أن نثق في حديثه، عندما يحدثنا عن قِصّة عائليّة، جرت بين عمّته وزوجها النبي، في البيت الّذي رُبّي فيه. نقل عنه هذه القصّة العائليّة شخص يُدْعى ثابت، ومنه سمعها الأعمش، وعنه تناقلها الرواة، منهم مَن نقلها كما هي، السجستاني عن عبد الله مثلا ؛ ومنهم مَن حرّفها، قتيبة عن عبيدة مثلا، لأسباب جدليّة جليّة تدور حول تحريم الخمر وتحليلها، احتدمت ابتداء من القرن الثاني. ثُمّ نلاحظ أنّ في حديث قتيبة ثغرة تقدّر بجيلين. فحديثه إذن عن عائشة من صنف المنقطع الّذي يُطعن في صحّته بإجماع كلّ الناقدين وبلا اختلاف. والأحاديث المكذوبة من قبيله كثيرة.

ويروي صاحب اللسان حديثا مماثلا عن زوجة النبي أمّ سلمة، غير أنّه يشكل الكلمة ويفسّرها بما يُرضيه، ويرضي كلّ الّذين يحرّمون الخمر:

« وفي حديث أمّ سلمة، قال لها وهي حائض : ناوليني الخُمْرَة (مشكولة). وهي

مقدارما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده، من حصير، أونسيجة خوص. ونحوه من النبات. قال : ولا تكون خمرة (بلا شكل) إلاّ في هذا المقدار. قال ابن الأثير. وقد تكرّرت في الحديث، وهكذا فُسّرت.»

التفسير إذن هو تفسير ابن الأثير أو مَن نقل عنهم. فمن هو ابن الأثير. الشيخ فريد الباجي، وهو مَن هو، هو رئيس دار الحديث الزيتونة، هل تساءل هذا السؤال؟ كلاّ ! هو ككلّ أضرابه من العلماء ينقل ولا يتساءل ولا يفهم. بقي عِلْمه، كما يقول ابن خلدون، عِلم العلوم النقليّة، لأنّه في سلسلة النشوء والارتقاء درجة العقل والرواية ابن الأثيرهو أبو السعادات، أخو المؤرّخ، المبارك بن محمّد الشيباني الجزري (544–606)، محدّث لغوي أصولي، أصيب بالنِقْرِس فشلّت حركاته، ويقال أنّ كلّ مؤلّفاته من إملائه على طلبته، ومنها النهاية في غريب الحديث. الحديث الّذي يرويه عنه ابن منظور في اللسان من غريب الحديث الّذي يُستعرب ويُشك فيه بشهادة مَن أودعه غريب الحديث، لا كتابة بخطّه، وإنّما إملاء. وتفسيره إذن تفسير تقريري تعسّفي، «وهكذا فُسّرت»، لا لغوي مأثور في اللغة بشواهد تدلّ عليه على أنّه كان مألوفا متداولا في المعنى الّذي نسب إليه. اللسان، خلافا لإسلوبه، لا يروي ولو شاهدا واحدا يستشهد به على أنّ الخُمْرة، بالمعنى الّذي ينسبه إليها في الحديث المذكور(وهكذا فُسّرت)، كانت مأثورة عند العرب في الجاهلية وفي زمن النبيّ. ورأينا أنّ الخُمرة، في نفس المصدر، لها معاني عديدة، منها «وخُمْرة النبيذ والطيب : ما يُجعل فيه من الخمر.» فلما لا يكون هذا تفسيرها، عوض : « وهي مقدارما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده؟»

فالأغلب على الظنّ، والأقرب إلى الحقيقة إذن، وهو رأينا، هو أنّ كلمة خُمرة بمعنى *رُقعة السجود، عندما تأتي في حديث جدَلي، كلمة مستحدثة في هذا المعنى* لِغايةٍ : النفيُ عن النبيّ أن يكون شرب الخَمْرة، فيفقد هكذا الحديث دَلالته على أنّ الخمر حلال، وذلك هو بيت القصيد : سدّ باب تحليل الخمر على مَن يقولون بتحليله استشهادا بالحديث. رأينا إذن هو أنّ الخُمْرة بمعنى رقعة السجود، «كما تكرّر تفسيرها في الحديث»، دليل آخر وإضافي على أن هذا الحديث مكذوب ومزوّر. والّذي زوّر الحديث، زوّر طبعا معنى الخمرة تتمّة لتزويره. الخُمرة بمعنى رقعة السجود وليدة الجدال الّذي كان قائما بحدّة بين المُحلّلين والمُحرّمين للخمر، وقد أهملها بجدارة المعجم المنتشر والمعتمد اليوم عامّة : المنجد.

ثمّ يستنجد صاحب اللسان بالحديث التالي المهزلي الفولكلوري الواضح الانتحال عند كلّ ذي عقل، والّذي يصدّق به تصديقا قطعيّا أعمى بلا عقل علماؤنا، والشيخ

فريد الباجي في مقدّمتهم كرئيس دار الحديث الزيتونيّة، لأنّه ورد في أحد الصحاح، في سُنَن أبي داود، وزيادة عن ذلك يُروى عن ابن عبّاس الّذي هو إمام المفسّرين لا يُردّ له قول. وليس هذا الحديث الوحيد من نوعه، بل يوجد ما هو أكثر منه سخافة وحمقا بكثير:

« وقد جاء في سُنَن أبي داود، عن ابن عبّاس قال : جاءت فأرة، فأخذت تَجُرّ الفتيلة. فجاءت بها فألقتها بين يدي رسول الله -- صلّى الله عليه وسلّم ! — على الخُمْرَة (الشكل في النصّ) الّتي كان قاعدا عليها. فأحرقت منها مثل موضع درهم.» قال : وهذا صريح في إطلاق الخُمْرَة (الشكل في النصّ) على الكبير من نوعها.»

نسوق هذا الحديث بدون تعليق، ما سوى أنّ كلّ شيء له نهاية، ما سوى الحُمْق، فإنّه بلا نهاية. فأيّ حوار مع مَن يصدّقون بهذا الحديث، وأمثاله الّتي تفوته حُمْقا !؟

ومِمّا يؤيّد رَأينا في أنّ كلمة خُمْرَة، في معنى «مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده»، وليدة الجدال الّذي كان قائما في شأن الخمر، ما يروى من أحاديث لها نفس الغاية الجدالية، لكنّها متناقضة، من قبيل ما يُرْوَي :

«عن ذَكْوان، عن عائشة : أنّ النبيّ — صلّى الله عليه وسلّم ! -- كان يصلّي على الخُمْرة[1].»

و«عن عُرْوة، عن عائشة : أنّ رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم ! — كان يصلّي على خُمْرة. فقال : يا عائشة ! اَرْفَعِي عنّا حصيرك هذا. فإنّي خشيت أن يكون يَفْتِنُ الناس[2].»

أمّا ذكوان، فإني لم أقع له على خبر، ما سوى أنّه جَدٌّ جاهلي، قد يكون أدرك الإسلام وأسلم من دون أن يشتهر بين الصحابة، فلم يترجم له أحد. وأمّا عُرْوَة، فإنّ نعرفه جيّدا، وهو يذكّرنا بالقاسم بن محمّد، ابن أخي عائشة، عمّته الّتي احتضنته صبيّا، وقد سبق ذكره في حديث ابن أبي داود السجستاني وعلى ذلك نحيل. عُرْوة بن الزبير (21 — 91 / 644 — 709) هو ابن أخت عائشة، أسماء، من زوجها الزبير. فعائشة إذن خالته. روايته عن خالته، هي إذن الّتي نثق فيها. وهي تأتي مناقضة لِرواية ذَكوان : « يا عائشة ! اَرْفَعِي عنّا حصيرك هذا. فإنّي خشيت أن يكون يَفْتِنُ الناس.» لعلّ عائشة، رِفْقا به، كانت تقدّم له حصيرا لصلاته، فاستنكر ذلك. وهذا ما نعرفه من أخلاق النبيّ، كان يريد أن يصلّي كعامّة الناس، كما كانوا يصلّون في

1 أخرج أحمد بن حنبل في مسنده ، 6 : 149 ، و 179 ، و 209 .

2 نفس المصدر، 6 : 248 ؛ وابن خُزَيْمة ، 1011.

مسجد المدينة، وكان مسجد المدينة محصبّا، بسيطًا جدّا، لا يزيد عن فضاء مُصوّر بصور من الحجارة، حائط القبلة فيه مُغطّى بسقف من عريش، مرفوع على أعمدة من جذوع النخيل، وبقي كذلك زمنا طويلا، وكذلك عرفه مالك (توفي 179) إذا ما اعتبرنا ما ورد في مدوّنة سحنون في باب المساجد.

كلّ مزوّريترك بصماته الّتي تفضح تزويره مهما اجتهد في إخفائه. غاب على مَن زوّروا الأحاديث الواردة في الخُمْرة، وفسّروها تعسّفا وتزويرا بأنّها رقعة السجود، أنّه لم تكن أرض مسجد المدينة مفروشة لا بالخُمْرولا بالحصروالزرابي والبسط، وإنّما بالحصباء. غاب عنهم أنّ النبيّ كان يصلّي على دابّته. فهل يضع عليها خُمْرَة يحملها معه لهذا الغرض ؟ وكان يصلّي في سفراته وغزواته مع أصحابه. فهل كانوا كلّهم يحملون معهم سجّاداتهم ؟ لا يوجد مَن ينقل لنا هذا الخبرولم نقف عليه في كلّ ما كتب عن غزوات، وهو كثير، ولا في كامل سيرته. بل : « كان النبيّ يصلّي في مرابض الغنم[1].» كان يصلّي على الأرض حيث ما كان، والأرض كلّها مسجد، ما سوى المقابر والحمّامات، وإلى اليوم، الوهّابيّة ترى ذلك أفضل.

الخُمْرة بمعنى رُقعة توضع مكان السجود، أسطورة ملفّقة، كالغول والعنقاء ليس لها وجود. هذا أمرنعتبره ثابتا ثبوتا قطعيا قد فرغ منه الحكيم وانتهى ولا عودة إليه، ولقد أعطيناه الكفاية من البحث وأكثر. نجزم إذن أنّ النبيّ قال لعائشة كما ورد في حديث السجستاني : « ناوليني الخَمْرَةَ»، أي الشراب المسكرالمتّخذ من العنب، وذلك لِأنّ الخمرليس محرّما بنصّ القرآن، والحديث لا يحرّم ولا يحلّ.

نعود الآن إلى القرآن. بما يزيد تأكيدا في نفس سورة المائدة على أنّ الخمر حلال ورزق طيّب الله يعدّه من أكبرنعمه الّتي أنعم بها على الإنسان، إذا ما استهلكه الإنسان بدون إسراف، ويحذر ما حذّرالله منه.

ليس على الّذين آمنوا، وعملوا الصالحات، جُناح فيما طَعِموا، إذا ما :

اتّقوا، وآ منوا، وعملوا الصالحات ؛

ثمّ اتّقوا وآمنوا ؛

ثُمّ اتّقوا وأحسنوا.

والله يُحبّ المحسنين (المائدة، 5 : 93).

---

1 أخرجه البخاري (وضوء، صلاة) ؛ ومسلم (مساجد) ؛ و وأبو داود والترمذي (صلاة) : والنسائي (مساجد).

التفاسير[1] تفسّر هذه الآية بأنّها نزلت فيمَن شربوا الخمر قبل التحريم، منهم مَن كانوا أحياء يوم النزول وأمسكوا، ومنهم مَن ماتوا، في وقعة بدر (رمضان سنة2) وأُحُد (سنة 3). هؤلاء ليس عليهم جُناح فيما شربوا قبل التحريم، وفيما يخصّ الأحياء بشرط العمل الصالح من النوافل في العبادات، والتُقى. السؤال هو : ما الفائدة من نزول الآية إذا ما كان الأمر كذلك؟ في هذه الحال، أن يكون ليس عليهم جُناح، فذلك من باب تحصيل الحاصل. التفسير المرفوع إلى أكابر الصحابة الّذين لا يُردّ لهم قولٌ تحريف صارخ بالبديهة لكتاب الله، وجُرأة عليه. الآية لا معنى لها ما سوى إذا ما كانت تعبّر عمّا هو مهم عند الله، ولا يتمثّل فيما نُطْعَمُ.

المهمّ في نظر الله، ليس أن نشرب أو لا نشرب الخمر. المهمّ هو كيف نشرب؟ المهمّ أنْ نتجنّب الخبائث، الّتي قد يجرّنا إليها استهلاك الخمر بإفراط وإسراف إلى حدّ فقدان العقل والرشد. عندها يدخل الشيطان، «من الجِنّة والناس»، فيوسوس لنا بكلّ الخبائث إلى حدّ الوقوع في أشنع الجرائم. الخمر أمّ الخبائث إذا ما تناولناها بدون ثقافة شُرْبها باعتدال، في مواطنها، بآدابها بين الخلاّن. عندها تصبح بليّة وكارثة عالميّة تعاني منها كلّ الشعوب. غير أنّ المنع ليس الحلّ. لقد جرّبته أميركا، فزاد الطّين بلّتا. وماذا استفدنا في بلادنا من تحريمها؟ الحلّ في ثقافة الخمر، الّتي لو أحسنّاها، لما كُنّا في ما نحن فيه.

المهمّ في نظر الله أن نعمل « الصالحات.» فإذا ما آمنّ بحقّ، وإذا ما اتّقينا، وإذا ما أحسنّا، فلا جناح على المسلمين « فيما طَعِموا» : « والله يُحبّ المحسنين .» حقيقة الإسلام ولُبُّه وقلبه النابض بالتقوى هو المحبّة المتبادلة بين الخالق والمخلوق الّذي خلقه محبّة فيه. المؤمن الّذي يُحبّ الله لا يهمّه ما أحلّ وحرّم الفقهاء. ما يهمّه هو ما حرّم الله فقط بلا شريك له في التحليل والتحريم. عافنا الله من الشرك. يأمر الله رسوله بأن يقول :

« قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (149) قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (150) قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا

1 نكتفي بالإحالة على تفسير الطبري (ج. 7 ص. 36 – 38) الّذي يفسّر « بما جاءت الأخبار عن الصحبة» ، أيّ بالأثر، ويذكر منهم ابن عبّاس، وأنس بن مالك، والبرّاء، ومُجاهد، وعبد الله، وقتادة، والضحّاك.

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (سورة الأنعام الآية 153-149)

أحمد بن يزيد المعلّم

لقد ترجم لأحمد بن يزيد المعلّم : أبو العرب[1]، والمالكي[2]، وعياض[3]، وابن ناجي[4]. والذي يستفاد من كلّ هذه المصادر هو أنّ احمد بن يزيد كان عربيّا، قرشي النسب، وأنّه عمّر طويلا حيث توفي سنة 284/897 وقد بلغ العمر 91 سنة. فيكون إذن قد ولد في حدود سنة 193/809. وهكذا فإنّه يكاد يكون قد عاش القرن الأغلبي بأكمله. فهو يمكن أن يعدّ إذن من أحسن النماذج البشريّة التي تمثّل حلقات أهل العلم والتقى والورع في ذلك العصر.

بدأ أحمد بن يزيد حياته كمعلّم، يعلّم الصبيان القرآن، شأنه في ذلك كشأن أسد بن الفرات. وكان من جملة تلاميذه أبناء بعض الأثرياء، كهاشم بن مسرور التميمي الذي احتفظ لنا ببعض ذكريات عن معلّمه.

ثمّ - لا ندري متى - ترك أحمد بن يزيد مهنته تعليم القرآن[5]، غير أنّه احتفظ حتّى مماته بلقب « المعلّم « الذي به اشتهر وعرف. واحتفظ أيضا بحبّ تلاوة القرآن، الذي كان يجيد حفظه. فتلميذه، هاشم بن مسرور، يروي عن معلّمه أنّه قد ختمه «تسعة عشر ألف ختمة[6] « لله عزّ وجلّ على قدميه. ولا ندري أيّ حرفة احترف أحمد بن يزيد بعد تركه مهنة التعليم. فالمصادر كلّها صامتة عن ذلك. غير أنّ وصيّته التي وردت في نهاية كتابه تفيد أنّه قد خلّف بعد موته جنانا. فلا شكّ أنّه ترك التعليم عندما استطاع اقتناء هذا الجنان الذي كان منه يرتزق، وكان يوفّر له دخلا صالحا،

1 الطبقات، ص 172.

2 الرياض، ج 1 ص 374 - 375.

3 ترجم أغلبيّة مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص 321.

4 معالم الإيمان، ج 2 ص 133.

5 فيما يخصّ ممارسة هذه المهنة زمن المؤلّف، انظر محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلّمين، تحقيق ح.ح عبد الوهاب، تونس 1931. ترجمه إلى الفرنسيّة جيرار لكونت (G. Lecomte) في مجلّة الدراسات الإسلاميّة (Revue des Études islamiques) مجلّد سنة 1953.

6 - المالكي، الرياض، ج 1 ص 375.

يمكّن من التصدّق في كلّ يوم بدرهم، وهو مبلغ محترم في ذلك العصر.

ولقد طلب أحمد بن يزيد المعلّم عِلْمَ الفقه. فأخذ الفقه عن سحنون (160 – 240/ 776 – 855)، وكان سحنون في زمانه رأس المدرسة المالكيّة ورمز الاستقامة الدينيّة والورع. فكان الإقبال على دروسه إقبالا جمّا، وتخرّج على يديه مئات الفقهاء فكانوا، حسب عبارة ابن حارث، « مصابيح في كلّ بلدة.[1]» على أنّه أيضا « كان الذين يحضرون مجلس سحنون من العبّاد أكثر ممن يحضره من طلبة العلم.[2]» ولا شكّ أنّ أحمد بن يزيد كان إلى العبادة أميل منه إلى الفقه وإن عدّه المالكي[3] في أصحاب سحنون. فهو بالرغم من صحبته لسحنون لم يكن له شأن يذكر في ميدان الفقه. فأبو العرب يلاحظ في طبقاته[4] أنّه « كان تغلب عليه الرواية و التقييد » ويضيف: « لم اعلم أنّه نسب إليه علم فقه.»

فنسيج أحمد بن يزيد كان إذن نسيج المحدّثين بما في ذلك من سذاجة، وطيب طويّة، وبرد يقين، وانقطاع إلى العبادة. كانت عقليّته عقليّة تصديقيّة تميل به إلى الجمع و الرواية، أكثر ممّا تحمله على التفكير و العقلانيّة. وهذا ما دعاه إلى الأخذ خاصّة على أهل الحديث - مسارعا إلى تصديق كلّ ما يروى له بسند صحيح - وفي مقدّمتهم موسى بن معاوية الصمادحي. فعياض يذكر أنّه كان « يعرف براوية الصمادحي.[5]» وكان الصمادحي هذا من شيوخ افريقيّة القلائل في الحديث. فعياض يروي لنا، نقلا عن أبي الحسن الكوفي، أنّه « لم يكن بافريقيّة محدّث إلاّ موسى بن معاوية الصمادحي وعبّاس الفارسي.[6]» وكان أبو جعفر موسى بن معاوية الصمادحي[7] (225-160 / 840-777) من آل جعفر بن أبي طالب بالولاء على الأرجح، وكان رحل إلى الشرق بين سنة 184/800 وسنة 189/805، فسمع الحديث من وكيع بن الجرّاح (توفي 197/812)، والفضيل بن عياض (توفي 187/803)، وعلي بن مهدي، من أصحاب مالك، وجرير بن عبد الله، وأبا معاوية الضرير، وكلاهما من غير المشاهير، وأخذ الفقه عن ابن القاسم (توفي 191/807) وغيره. وأخذ عليه الحديث،

1 - تراجم أغلبيّة مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص 120.

2 - نفس المصدر ص 119.

3 - الرياض ج 1 ص 230.

4 - ص 172.

5 - تراجم أغلبيّة ... ص 321.

6 - نفس المصدر 142.

7 - أبو العرب، الطبقات ص 109-106؛ المالكي، الرياض، ج1 ص296-290؛ عياض، تراجم أغلبيّة ... ص144-141. ولقد اختلف في سنة وفاته، والأرجح ما أثبتناه اعتمادا على أنّه ولد في نفس السنة التي ولد فيها سحنون وعاش 65 سنة.

بعد عودته إلى القيروان، سحنون وعامّة أهل افريقيّة. وكان شديد العداوة لأهل البدع، يكفّر من يقول بخلق القرآن خاصّة، ولقد حذا حذوه في كلّ ذلك تلميذه أحمد بن يزيد.

ولقد أخذ احمد بن يزيد عن محدّث إفريقيّ آخر، وهو أبو سليمان داود بن يحي الصوفي أو الصوّاف[1] (توفي سنة 249/863) وعليه كثيرا ما يعتمد في كتابه الذي ننشره.

وكان أبو سليمان هذا ملازما للصمادحي، وهو الذي تولّى قيادته لمّا أصيب في بصره. ولقد اخذ أبو سليمان أيضا عن محدّث افريقيّة الثاني، وهو أبو اليد عبّاس الفارسي الذي قتل في تورة تونس سنة 218/833 وعنه يروي، ولم تكن له رحلة.

ومن رجال أحمد بن يزيد في الحديث أبو سنان زيد بن سنان[2] (توفي سنة 244/858)، وكان أبو سنان أخذ عن البهلول بن راشد (183-128 /799-746) بافريقيّة، ورحل، فأخذ خاصّة عن سفيان بن عيينة (توفي 198/814). ومنهم أبو هارون موسى بن جميل[3]، الذي كانت له رحلة أخذ فيها عن إسماعيل بن عيّاش بن سليم العنسي[4]، من أهل حمص، « وعالم الشام ومحدّثها في عصره»، توفي سنة 182/798. ومنهم أيضا محمد بن عبد الرحيم الذي يكثر أحمد بن يزيد عنه الرواية في كتابه الذي نتولّى نشره. وحيث لم تكن لأحمد بن يزيد رحلة، فأنّ محمد بن عبد الرحيم كان بدون شكّ أفريقيّا. لكن كلّ المصادر الإفريقيّة قد أهملت ذكره. وحيث أنّ هذه المصادر كلّها مالكيّة بدون استثناء، فنحن نميل إلى الاعتقاد إلى أنّ محمد بن عبد الرحيم كان من محدّثي الحنفيّة.

ومهما يكن الأمر فإنّ المصادر تذكر من بين رجال أحمد بن يزيد شيخا من شيوخ الحنفيّة بدون شكّ، وهو يزيد بن محمد الجُمحي[5]. وكان يزيد هذا معاصرا لأسد بن الفرات، وسلك نفس المسلك في تكوينه وحتّى في موته. فلقد لقي مالكا وأخذ عنه، ولكنّه كأسد مال في النهاية إلى الكوفيين، وكان يستحلّ النبيذ ويشربه. ولقد استشهد في البحر سنة 212/827، أي في نفس السنة التي غزا فيها أسد بن الفرات صقليّة، فمات محاصرا لسرقسطة. ولقد أخذ عن يزيد بن محمد موسى بن معاوية

1 - أبو العرب، الطبقات، ص 92، 98، 109؛ ابن ناجي، المعالم، ج2 ص 78.

2 - أبو العرب، الطبقات، ص 97، 116 - 117.

3 - أبو العرب، الطبقات، ص 99.

4 - الزركلي، الأعلام، ج1 ص 318

5 - أبو العرب، الطبقات، ص 86-85؛ المالكي، الرياض، ج1 ص 162.

الصمادحي، « وأكثر احمد بن يزيد السماع منه[1] «في أوّل شبابه قبل التاسعة عشر من عمره، وكان من أعلى رجاله وأقدمهم موتا.

وكما أنّ أحمد بن يزيد أخذ عن المالكيين والحنفيين، فلقد أخذ عنه بدوره مالكيون وحنفيون تذكر المصادر منهم أبا عمر هاشم بن مسرور التميمي[2] (توفي سنة 307 / 919) الذي كان يتردّد عليه صغيرا وعنه تعلّم وقرأ القرآن كما سبق. وأخذ أبو عمر الفقه عن سحنون (160-240/777-854) ومحمد بن عبدوس (202-260/817-874). وأخذ عن احمد بن يزيد من المالكيين أيضا أبو عبد الله محمد بن مسرور الأبزاري الضرير[3]، سمي بذلك لأنّه أصيب بالجذام، وكان منتشرا بإفريقيّة، كما أصيب باسترخاء جسده. وكان أبو عبد الله رجلا صالحا، عرف بالفقه و الحديث، وتوفي في ذي القعدة سنة 295/ أوت 908 عن سنّ بلغت 49 سنة. وأخذ عنه أبو بكر بن بشير المعلّم[4]، كان معلّما للقرآن كأحمد بن يزيد في أوّل أمره، وتوفي ليلة الجمعة 10 شعبان 309/14 ديسمبر 921 ومن تلاميذ أحمد بن يزيد أيضا أبو جعفر احمد بن محمد القصري[5] (توفي سنة 322/934). وكان أبو جعفر قد « غلب عليه علم الحديث[6]»، تأثرا بشيخه بدون شكّ، وكان مولعا بجمع الكتب، قد نسخ « بخطّ يده من كتب الفقه والحديث وغيرهما كثيرا.[7]» وقد سجّل أبو جعفر سماعه من شيخه احمد بن يزيد بخطّه بحاشية الكتاب الذي ننشره، وأتى ذلك بالصفحة التي تحمل رقم 931 من الأصل، وقد نقلنا صورة منها، وبها يقع الاختلاف في الخطّ. ولقد أدرك أبو العرب، صاحبُ الطبقات، احمد بن يزيد وروى عنه كما ينصّ على ذلك مرارا.[8]

إنّ القائمة التي أوردناها، من شيوخٍ وتلاميذ، تكشف لنا عن الوسط الذي عاش فيه أحمد بن يزيد. هذا الوسط كان وسط الفقهاء والمحدّثين عامّة، ممّن اعتصموا بالسنّة وتبرّؤوا من البدعة، سواء كانوا من المالكيين أو من الحنفيين. غير أنّ هذا الوسط لم يكن وسط نُبهائهم ومشاهيرهم. فإنّ أحمد بن يزيد لم يتفقّه بكبار علماء عصره، باستثناء سحنون، ولقد رأينا أنّه لم يستفد منه كثيرا من الفقه. وكذلك لم

---

1 - أبو العرب، الطبقات، ص 85..

2 - المالكي، الرياض، ج1 ص 375؛ ابن ناجي، المعالم، ج2 ص 238-235.

3 - عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 415-414؛ ابن ناجي، المعالم، ج 2 ص 175.

4 - ابن ناجي، المعالم، ج 2 ص 246.

5 - أبو العرب، الطبقات، ص170؛ عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 412-410؛ ابن ناجي، المعالم، ج 3 ص 11.

6 - عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 410.

7 - نفس المصدر، ص 411.

8 - الطبقات، ص 51، 74، 93، 97، 98، 100، 122.

يأخذ عنه من نبغ من علماء العصر، كمحمد بن سحنون، وابن عبدوس، وابن طالب وأقرانهم ممّن كانوا في سنّ الأخذ عليه. ذلك أنّه لم يكن لأحمد بن يزيد إشعاع كبار العلماء. كان محدّثا متواضعا. بدأ معلّما، وبقي طول حياته معروفا بالمعلّم. وإن هو نال إعجاب أهل عصره، فباجتهاده في العبادة أكثر من تبوغه في العلم. وليس هنالك ممّا يصوّره لنا أحسن ممّا رواه المالكي[1] من أنّ « محمد بن سحنون، وأحمد بن لبدة، ورجلا من المدنيين تذاكروا أحمد بن يزيد وصيامه وقيامه، فقال لهم محمد: دعونا من ابن يزيد، لا تقرنوه بغيره، فإنّ أحمد جمل الليل.»

ولقد أغفلت المصادر كلّها ذكر كتابه في السنّة والنهي عن البدعة. ولعلّه ألّف في الطبقات وأغفلت المصادر ذكر ذلك أيضا. ومهما يكن الأمر فإنّ أبا العرب يروي عنه أخبارا كثيرة تهمّ حياة ووفاة بعض أعلام القيروان ممّن تقدّمه وعاصره.[2]

1 - الرياض، ج1 ص 374. انظر أيضا عياض. تراجم أغلبيّة ... ص 321.

2 - انظر مثلا الطبقات، ص 37، 44، 75، 79، 80، 83، 107، 253. وانظر أيضا عياض. تراجم أغلبيّة ... ص 44، 79.

روايات في اعتقادات السنة

عن أحمد بن يزيد المعلّم وغيره
سمعها و دوّنها أبو جعفر أحمد ألقصري
(توفي 320/932)

رواية احمد بن يزيد المعلّم (توفي 284/897)

عـن

موسى بن معاوية الصمادحي

(160-225/777-840)

بسم الله الرّحمان الرّحيم.

(ليس لأهل البدع توبة)

قال احمد بن يزيد، قال حدّثني بن معاوية، عن انس بن عياض، عن حميد الطويل، عن (أنس) بن مالك، قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلّم: إن الله حجز التوبة عن أهل البدع. وحدثنا موسى، عن وكيع ابن الجرّاح، عن الربيع، عن الحسن، انّه قال: «ليس لأهل البدع توبة».

رواية احمد بن يزيد المعلّم (توفي 284/897)

عــن

محمد بن عبد الرحيم (توفي 249/863)

عن

احمد الدورقي (توفي 246/860)

[القرآن كلام الله ليس بمخلوق]

قال احمد بن يزيد: وحدثنا محمد بن عبد الرحيم، عن عبّاس بن عبد العظيم العنبري، قال: سمعت أبا الوليد[1] يقول: القران كلام الله، وليس كلام الله بمخلوق. قال محمد: وحدثنا عبّاس، قال حدّثنا عمر بن هارون، قال سمعت سفيان[2] بن عيينة – وسئل عن القرآن – فقال: كلام الله، ليس بمخلوق. قال محمد: و حدثنا عبّاس، قال سمعت أبا الوليد يقول، سمعت يحي بن سعيد يقول: كيف يصنعون قُلْ هو الله أحد؟ يقولون هذا مخلوق؟! قال: وحدثنا عبّاس، قال حدّثنا رُوَيم، قال حدّثني مَعْبَد بن راشد، عن معاوية بن عمّار الدُهَني[3]، قال: سئل جعفر بن محمد عن القرآن، فقال: ليس بخالق ولا مخلوق، هو كلام الله. قال: وحدّثنا عبّاس، قال حدّثنا رويم، قال حدّثنا عبد الله بن عبّاس الخذري[4]، عن يونس بن بكير، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن حسين، أنّه سئل عن القرآن، فقال: ليس بخالق و لا مخلوق، هو كلام الخالق.

---

1 - أضاف الناسخ بخطّه بالهامش ما نصّه: أبا الوليد هو هشام بن عبد الملك الطيالسي.

2 - هذا الاسم، و اسم آخر – هو سعيد – يتّفقان بالأصل تمام الاتّفاق خطّا، و ذلك لتشابه الحروف، و خلوّها من الإعجام، وعدم رسم ألف المدّ. لكن لا شكّ أنّ المقصود

3 هنا هو سفيان بن عيينة لأنّنا لم نعثر في كتب الطبقات على من حمل اسم سعيد بن عيينة. - هكذا شكل الاسم بالأصل.

4 - قراءة محتملة، لم أقف له على ترجمة.

[القائل بخلق القرآن كافر حلال الدّم]

قال: وحدّثنا عبّاس، قال حدّثنا شاذان بن يحي، قال سمعت يزيد بن هارون يقول - وكان يزيد يكرمه- من قال القرآن مخلوق، فهو- و الله الذي لا اله إلاّ هو!- عندي زنديق. قال: وحدّثنا عبّاس، قال سمعت محمد بن يحي بن سعيد، قال سمعت معاذ بن معاذ يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم. قال: وحدّثنا عبّاس، قال حدّثنا إبراهيم بن زياد سَبَلاَن، قال سمعت عبد الرحمان بن مهدي يقول: لو كان لي سلطان وقفت على الجسر[1]: فعُرِضَ الناسُ عليَّ، فمن قال القرآن مخلوق ضربت عنقه و ألقيت رأسه في الماء. قال: وحدّثنا عبّاس، قال حدّثنا حسين بن عبد الأوّل، قال سمعت وكيع يقول: من قال القرآن مخلوق فهو مرتدّ، يُسْتتاب، فإن تاب و إلاّ قتل. و أما أنا فأقول: يقتل. قال: وحدّثنا عبّاس، قال احمد بن يونس: القرآن كلام الله، وكلامه منه. قال عبّاس، وقال سليمان بن حرب: القرآن ليس بمخلوق، وفي القرآن: لا يكلّمهم الله و لا ينظر إليهم[2] ،وكلامه ونظره سواء.

[لا تصحّ الصلاة وراء القائل بخلق القرآن]

قال محمد: و حدّثنا فِطْر بن واقد العبسي البصري، قال سألت المعتمر بن سليمان، قلت: يا أبا محمد! إماما لقوم يزعم أنّ القرآن مخلوق؟- قال: أرى أن تضرب عنقه. قال: وحدّثنا فِطْر بن واقد، قال سالت حمّاد بن زيد، قلت: يا أبا إسماعيل! إماما لقوم/ يزعم أنّ القران مخلوق؟- قال: لأن أصلّي خلف مسلم أحبّ إليّ. قال: وحدّثنا فِطْر بن واقد، قال سالت يزيد بن زريع، قلت: يا أبا معاوية! إماما لقوم يزعم إنّ القرآن مخلوق؟- قال: لا تصلّ خلفه و لا كرامة.

[عدم السلام على القدرية]

قال: وحدّثنا فِطْر بن واقد، قال: حدّثنا أبو عبد الرحمان، قال: إنّا لَمُنِيخُون بعد المغرب، بين مكّة و المدينة، إذ مرّ بنا شيخ فقال : السلام عليكم إن لم تكونوا قدرية. قال: قلنا للذي معه : من هذا الشيخ؟- قال: هذا شيخ من آل عمر بن الخطاب.

[الجهميّة كفّار لا يعبدون شيئا]

قال محمد: وحدّثنا احمد بن إبراهيم الدورقي ببغداد. قال: حدّثني زهير السجستاني أبو عبد الرحمان، قال: سألت سلاّم بن أبي مطيع عن الجهميّة. فقال: هم كفّار، لا تصلّ خلفهم. قال محمد: وحدّثنا احمد بن إبراهيم، قال: حدّثني سليمان

1 - بالأصل: الجبير.

2 - سورة آل عمران 3-- الآية 77.

بن حرب، قال سمعت حمّاد بن زيد يذكر هؤلاء الجْهميّة، فقال:إنّما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء.

قال محمد: وحدّثنا احمد[1] ، قال: حدّثنا محرز بن عون، قال: حدّثني أبو سهل – قال أبو عبد الله[2] قد رأيته، و كان من خيار المسلمين – قال، قال عبد الله بن المبارك: ليس يعبد الجهميّة شيئا. قال: وحدّثنا أحمد[3]، قال: حدّثنا محمد بن أبي صالح الخراساني، قال: حدّثني سعد الأشقر - وقد عرفته، وكان ثقة مأمونا- قال: سمعت وكيعا يقول: أهل الأهواء كلّهم يعبدون الله إلاّ الجهميّة. قال أحمد: وسمعت يزيد بن هارون ذكر الجهميّة، فقال: هم- والله!- زنادقة، عليهم لعنة الله!

[القائل بخلق القرآن كافر حلال الدم]

قال: وحدّثنا أحمد، قال: حدّثني الفضل بن إسحاق، قال: سمعت عبد الرحمان ابن مهدي يقول: من زعم أنّ القرآن مخلوق استتبته، فان تاب و إلاّ ضربت عنقه، لأنّه كافر بالقرآن. قال الله: وكلّم الله موسى تكليما[4].* و من زعم أنّ الله لم يكلم موسى فقد كفر بما انزل الله على محمد[5]* قال: وحدّثنا أحمد الدورقي، قال: حدّثني الحسين بن ثابت، قال: سمعت يزيد بن هارون يقول: من زعم أنّ القرآن مخلوق فقد كفر بما انزل الله على محمد. قال: وحدّثنا أحمد، قال: حدّثني أبو جعفر السويدي، قال: سمعت وكيعا يقول - وقيل له إنَ فلانا يقول إنّ القرآن محدث - فقال: سبحان الله! هذا الكفر.

[لا يناكح الجهميّة و لا يصلّى خلفهم]

قال: وحدّثنا احمد، قال: حدّثني عبد الله بن محمد بن أبي الأسود أبو بكر، قال: سمعت عبد الرحمان بن مهدي- ويحي بن سعيد جالس/ [بين][6] يديه - فَذُكرَ الجهميّة، فقال: ما كنت لأنا كحهم و لا أصلّي خلفهم، و[لو أ][7]نّ رجلا منهم خطب

1 - المقصود هنا و فيما يلي هو أحمد بن إبراهيم الدورقي، و قد سبق اسمه كاملا. انظر الفهرس.

2 - المقصود هو محمد بن عبد الرحيم الذي يروي عند المؤلف كامل هذه الأحاديث. انظر الفهرس.

3 - أضيف هنا بالأصل «حدّثنا محمد». وقد حذفنا هذه العبارة لأنها بدون شكّ شبق قلم. ذلك انّه ليس احمد هو الذي يروي عن محمد، بل العكس. انظر التعليق 2 و3.

4 - سورة النساء 4 الآية 164.

5 - أضيف ما بين النجمتين، بخط الناسخ، بالهامش. و وضع الناسخ علامة في شكل نكت متتابعة تدلّ على أنّ مكانه بعد قوله:..«بما انزل الله على محمّد..» غير أنّي رأيت تقديم ما ورد بالهامش حسب ما يقتضيه السياق.

6 - ذهب ما بين المعقوفين من الأصل لتفتّت أركان ورقة الرقّ.

7 - ذهب ما بين المعقوفين من الأصل لتفتّت أركان ورقة الرقّ.

إليّ أمة لي ما زوّجته. قال محمد: حدّثنا أحمد، قال: حدّثني أبو جعفر السويدي[1]، قال: سالت وكيعا عن الصلاة خلف الجهميّة، فقال: لا تصلّ خلفهم. حدّثنا أحمد، قال: حدّثني أبو جعفر السويدي، عن مقاتل - وقد عرفته - قال: سالت عبد الله بن إدريس عن الصلاة خلف الجهميّة، فقال: أَوَ مؤمنون هم ؟! قال: وحدّثنا أحمد، قال: سمعت زهير السجستاني أبا عبد الرحمان، قال: إذا أيقنت انّه جهميّ أعدت الصلاة خلفه، الجمعة و غيرها.

[لا تصحّ الصلاة خلف القائل بخلق القرآن، ويستحلّ قتله]

قال أحمد: و سمعت أبا عبيد القاسم بن سلاّم يقول: لو أنّ خمسين، [ممّن][2] يَؤُمّون الناس يوم الجمعة، يأمر بعضهم بعضا بالإمامة، لا يقولون القرآن مخلوق، إلاّ أنّ الرأس الذي يأمرهم بالصلاة يقول هذا، أعدتَ الصلاة، لانّ الجمعة إنّما تثبت بالرأس. قال أحمد: فذكرت قول أبي عبيد لمحمد بن مقاتل، فقال: الأمرَ و حسّنه.

قال أحمد: وحدّثني يحي بن معين أنّه كان يعيد صلاة الجمعة منذ أظهر عبد الله بن هارون[3] ما أظهر. قال أحمد: حدّثني عبد الرحمان بن مهدي، قال: حدّثنا حمّاد بن زيد، عن ابن شُبْرُمة، قال: قال إبراهيم: إنّ العامل إذا نزل به أمر في صلاته نظر إلى أوثق الأمور فاخذ به، و لم يصلّ صلاة لا يدري أتَمَّتْ أم لا. قال أحمد: وحدّثني إبراهيم بن زياد، قال: سألت عبد الرحمان بن مهدي فقلت له: ما تقول فيمن يقول القرآن مخلوق؟ - قال، فقال: لو أنّ لي سلطانا لقمت على الجسر، فكان لا يمرّ رجل إلاّ سألته، فإذا قال القرآن مخلوق ضربت عنقه و ألقيت رأسه في الماء.

[الحجّة على بعض أقوال الجهميّة في الله، و الرؤية، وخلق القرآن، والإيمان]

قال: وحدّثنا أحمد، قال حدّثني سهل بن محمود أبو السري، قال سمعت إسماعيل بن عُلَيّةَ قال: أنا احتجّ عليهم - يعني على الجهميّة - بقوله فلمّا تجلّى ربّه للجبل[4]... لا يكون تجلّى إلا شيء حدث. قال أحمد: حدّثنا أبو السري، قال سمعت محمد بن فضيل، يحدّث عن ليث، عن مجاهد، في قول الله عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا[5]، قال:

1 - أضاف هنا الناسخ «عن مقاتل و قد عرفته» ثم شطب على هذه العبارة، فرأيت عدم إثباتها، لا سيّما و قد كرّرت فيما بعد.

2 - أضفت ما بين المعقوفين توضيحا للسياق.

3 - ورد بالهامش، بخطّ الناسخ، تعليق هذا نصّه : «قال احمد بن محمد القصري : قال لنا أحمد بن يزيد: عبد الله بن هارون المأمون» و معلوم أنّ المأمون أراد أن يفرض القول بخلق القرآن، فنشأت عن ذلك الفتنة المعروفة « بمحنة خلق القرآن»

4 - سورة الأعراف 7 الآية 143.

5 - سورة الإسراء 17 الآية 79.

يجلسه على العرش* قال أحمد: حدّثنا يزيد[1]، عن محمد بن فضيل - وهو الحديث " يجلسه على العرش " - ليس من الأمر[2].

قال: حدّثنا أحمد، قال حدّثني يحي بن معين، قال سمعت إسماعيل بن عُلَيّة يقول في قول الله لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار، قال: هذا في الدنيا.

قال: و حدّثنا أحمد، قال حدّثني يحي بن معين، قال سمعت رجلا من ولد ميمون بن مهران، قال سمعت وكيعا يقول: القرآن كلام/ الله، و هو منه[3].

قال: حدّثنا أحمد، قال حدّثنا حبّان بن موسى المروزي، قال سمعت عليّ بن الحسن بن شقيق، قال سمعت عبد الله بن المبارك يقول: نستجيز أن نحكي كلام اليهود و النصارى و لا نستجيز أن نحكي كلام الجهميّة. قال: و سمعت عبد الله سئل - كيف ينبغي لنا أن نعرّف ربّنا ؟ - فقال: فوق سبع سماوات على العرش بِحَدٍّ.

حدّثنا أحمد، قال حدّثني السويدي، قال سمعت سفيان بن عيينة يقول - وجثا على ركبتيه - فقال: ألا إنّ القرآن كلام الله ليس بمخلوق؛ و الإيمان قول و عمل، يزداد. قال الله ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم[4]. فإذا قلت أنا: انه لا يزداد، أيّ شيء يكون ؟! - قال له رجل: ينقص ؟ - فسكت، ثم قال: ليس شيء له زيادة إلاّ وله نقصان.

قال: حدّثنا أحمد، قال حدّثنا الحسين بن يزيد، صاحب الأدَم[5]، قال سمعت علي بن الحسن بن شقيق، قال سمعت ابن المبارك يقول: إذا سمعتم الرجل يقول " مُشَبِّهٌ " فاتّهموه، فانّه جهميّ.

---

1 - الأرجح أن المقصود هو أبو صاحب الكتاب.

2 - ما بين النجمتين أضيف بالهامش بخط الناسخ الذي وضع علامة في شكل هلالين تشير إلى مكان ذلك النصّ.

3 -فوق هذه العبارة أضيف، بخطّ غير خطّ الناسخ، ما نصّه:» وليس بمخلوق.» ويجدر أن نلاحظ بهذه المناسبة أنّ هناك فريقا من أهل الحديث يرى الوقوف، أي انّه يرى انّه يجب أن نقرّ بان القرآن كلام الله ونقف عند ذلك، بدون أن نضيف شيئا. ويرمي هذا الفريق غيره بالابتداع. ولقد عقد أبو سعيد عثمان بن سعيد الدرامي، في كتابه الردّ على الجهمية، بابا لبيان حجج هؤلاء و الردّ عليهم، و هو باب الاحتجاج على الواقفة، ص93-89.

4- سورة الفتح 48 الآية 4.

5 - جاء في اللسان (ج12ص11) ما نصّه:»و الأُدْمَةُ السُمْرَةُ. و الآدَم من الناس: الأسمر... قال ابن الأثير:الأُدْمُ جمع آدَم، كأحمر و حُمْر... وقال الأصمعي: الآدَم من الإبل الأبيض.» وذكر عمر رضا كحالة (معجم المؤلفين، دمشق سنة 1957، ج2ص219) « آدم الأشعري، كان حيّا قبل 203/819، و هو آدم بن إسحاق بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري القمّي من مصنّفي الإمامية، روى عن يونس بن يعقوب و غيره.»

قال: حدّثنا أحمد، قال حدّثنا نوح بن ميمون، قال حدّثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيّان، عن الضحّاك في قول الله ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم و لا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم أين ما كانوا[1]. قال: علمه معهم، وهو على العرش. حدّثنا أحمد، قال حدّثنا عليّ بن الحسن بن شقيق، قال: اخبرني عبد الله بن موسى الصبّي، صاحب عُبَادَةَ، قال حدّثنا مَعْدان[2] ، قال سألت سفيان الثوري عن قوله: وهو معكم أين ما كنتم[3] ،قال: علمه.

[كتب الله أعمال خلقه]

حدّثنا أحمد، قال حدّثنا مبشّر الحلبي، عن الأوزاعي، عن عبده - يعني ابن أبي لُبَابَة - قال: عَلمَ الله ما هو خالق، و ما الخلق عاملون، ثم كتبه، ثم قال لنبيّه: ألم تعلم أنّ الله يعلم ما في السماء و الأرض إنّ ذلك في كتاب إنّ ذلك على الله يسير[4].

[نكتفي بوصف الله كما وصف نفسه ولا نتوهّم كيف وكيف]

قال: وحدّثنا أحمد، قال: حدّثنا أبو عبد الرحمان محمد بن أحمد بن الجرّاح الجرجاني، قال: حدّثني البشري بن يحي، قال: حدّثنا إبراهيم بن الأشعث خَتَنُ الفُضَيل[5] بن عياض، قال سمعت الفُضَيل يقول: لا ينبغي لمسلم أن يتوهّم في الله كيف و كيف، لانّ الله - تبارك و تعالى!- أخبر بصفته في كتابه المنزّل، و أبلغ و أوجز، فقال الله أحد، الله الصمد، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفوًا أحد[6]. فلا صفة أبلغ ممّا وصف الله به نفسه. و لو علم الله أنّه لا يسعنا معرفة هذه الصفة إلا بأكثر من هذا المبلغ [لزادنا بيانا][7] ، ولكن كفى بهذه الصفة معرفة وبيانا، لم يغفل - مع ما قد بيّن في غير موضع في كتابه - [شيئا][8] من بيانه، و الدليل على ذلك قدرته على

1 - سورة المجادله 58 الاية7. وقد ورد في إنجيل متّى (الإصحاح 18:20):»لأنّه حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي فهناك أكون في وسطهم.»

2 - بعد هذا الاسم وردت بالأصل جملة اعتراضية تشيد بفضل معدان و بمقامه بين الصالحين، قصد إبراز قيمة رأيه في الموضوع. فرأيت إخراج هذه الجملة من الأصل لأنها تقطع السياق و تحول دون وضوح المعنى. وقد وردت في هذه الجملة عبارة محرّفة وضعناها بين نجمتين. وهذا نصّ الجملة:» قال، قال ابن المبارك: إن كان أحد *بحرا سنان* من الأبدال فمعدان.» ويمكن أن نقوّم هكذا العبارة المحرّفة: «بحرا [له] شأن...»

3 - سورة الحديد 57 الآية 4.

4 - سورة الحجّ 22 الآية 70.

5 - في الأصل: الفضل، وقد ورد الاسم فيما يلي صحيحا.

6 - سورة الإخلاص 112.

7 - أضفت ما بين المعقوفين ليستقيم السياق، إذ لا شكّ في أنّه قد سقط شيء من النصّ.

8 - أضفت الكلمة ليتّضح السياق.

ما يشاء. وكل هذا النزول، و الضحك، و الاطلاع، وهذه المباهاة، كلّ هذا/ كما شاء. هو كذلك يطلع، و هو كذلك ينزل، وكذلك يضحك، وكذلك يباهي[1] كما شاء. فليس لنا أن نتوهّم في ذلك أن: كيف و كيف ؟ لانّ هذا أمر مرفوع عنّا، واسع إن شاء الله.

قال: وسمعت فُضيل يقول: إذا قال الجهميّ " أنا أكفر بربّ يزول عن مكانه "، فقل " أنا أومن بربّ يفعل ما يشاء."

[القائل بخلق القرآن كافر]

قال: وحدّثني أحمد، قال حدّثني أبو عبد الرحيم، قال حدّثني إبراهيم بن الأشعث، قال سمعت علي بن الحسن[2] بن شقيق، قال سمعت النَضِر بن محمد يقول: من قال إنّ هذه الآية مخلوقة - أي أنا الله لا اله إلاّ أنا فاعبدني[3] - فقد كفر. قال محمد: حدّثني أحمد، قال: حدّثني علي بن [أبي][4] الربيع، قال حدّثني بشر بن الحرث، قال: سالت عبد الله بن داود عن القرآن، فقال: العزيز الجبّار المتكبّر[5]، يكون هذا مخلوقا ؟! قال أحمد: حدّثني عليّ بن أبي الربيع، قال سمعت محمد بن يوسف الفريابي يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر خبيث.

[كفر المَرِيسى إذ زعم أنّ الله في كلّ شيء]

حدّثنا أحمد، قال حدّثني محمد بن عمر الكلابي، قال سمعت وكيعا يقول: كفر المريسي في صفته، قال هو في كلّ شيء. قيل له: وفي قلنسوتك هذه؟- قال: نعم - قيل له: وفي جوف حمار ميّت؟- قال: نعم، هو في جوف حمار ميّت.

[القائل بخلق القرآن كافر، يستتاب أو يقتل]

قال محمد: حدّثنا أحمد، قال حدّثني إسحاق بن إبراهيم الاصبهاني، قال حدّثني سعيد بن منصور، قال سألت أنا وكيعا عن من قال القرآن مخلوق، فقال: يستتاب، فإن تاب، و إلاّ ... (فأشار بضرب عنقه هكذا). قال: وسالت أبا بكر بن عيّاش، فقال: من قال هذا فهو كافر. قال أحمد: وسألت يزيد بن هارون، فقال: من قال هذا فهو كافر. حدّثنا أحمد، قال حدّثني يحي بن يوسف أبو زكرياء الدمي، قال: قدمنا مكّة، فقال لي رفيقي: هل لك في عبد الله بن إدريس، نأتيه نسلّم عليه ؟ - فقلت: نعم.

1 - كلّ هذه الصفات و الأفعال التي يقرّ بها أهل السنّة بدون أن يتوهّموا فيها الكيف ترجع إلى آيات يمكن الرجوع إليها في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمّد فؤاد عبد الباقي.

2 - في الأصل: الحسين، وهو خطأ. وقد سبق الاسم صحيحا كما أثبتناه. انظر الفهرس.

3 - سورة طه 20 الآية 14.

4 - أغفلت العبارة هنا في الأصل، و اثبت فيما يلي.

5 - سورة الحشر 59 الآية 23.

فمضينا إليه، فقال له رفيقي: إنّ قِبَلَنَا أناسا يقولون إنّ القرآن مخلوق. - فقال: من اليهود ؟ - فقال: لا. - قال: فمن النصارى ؟ - قال: لا. - قال: فمن المجوس ؟ - قال: لا.- قال: فممّن؟ - قال: من الموحّدين. - قال: كذبوا، ليس هؤلاء بموحّدين، هؤلاء زنادقة. قال أحمد: زادني رجل الدمني، وقرأ عبد الله بن إدريس بسم الله الرحمان الرحيم، فقال: الله مخلوق ؟! والرحمان مخلوق ؟! والرحيم مخلوق ؟! هؤلاء زنادقة.

[لا يستتاب الجهميّة]

قال: حدّثنا أحمد، قال حدّثني محمد بن عبد الرحمان بن مهدي، قال سمعت أبي يقول: لا أرى أنّا نستتيب الجهميّة.

[القائل بخلق القرآن كافر]

حدّثنا أحمد، قال حدّثني أبو عمران، قال حدّثني صالح بن يزيد المروزي، قال حدّثني عليّ بن الحسن[1] بن شقيق، قال سمعت النَضِر بن محمد يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر. حدّثنا أحمد، قال حدّثني زهير بن حرب أبو خيثمة، قال: كنّا في طريق مكّة ومعنا مِيتَا الأنطاكي، فجعل يقول: القرآن مجعول مخلوق، ووكيع معنا في المنزل. فمضينا إليه، فقلت: يا أبا سفيان ! إنّ هذا يزعم أنّ القرآن مجعول. فقال وكيع/: هذا كفر! هذا كفر! فقال مِيتَا: يا أبا سفيان! أليس قال الله ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث[2]. قال وكيع: هذا كفر! هذا كفر!

[الله على عرشه لا ها هنا في الأرض كما قال الجهميّة]

قال: وحدّثنا أحمد، قال حدّثنا عليّ بن الحسن[3] بن شقيق، قال سمعت عبد الله بن المبارك يقول: إنّي لأحكي كلام اليهود والنصارى ولا استطيع أن احكي كلام الجهمية. قال: وسالت عبد الله بن المبارك: كيف تُعَرّفُ ربّنا ؟ - قال: على السماء السابعة، على عرشه، ولا نقول كما قالت الجهميّة "هو ها هنا في الأرض[4]."

---

1 - بالأصل: الحسين. وهو خطأ، وقد سبق رسم الاسم صحيحا. انظر الفهرس.

2 - الأنبياء 21 الآية 2.

3 - بالأصل: الحسين.

4 - ورد هنا بالهامش ما نصّه:» إلى هاهنا انتهت آخر أحاديث ابن الدورقي، حدّث بها أحمد بن يزيد، عن محمد بن عبد الرحيم، عن الدورقي. و بعد هذا أحاديث *محمد بن عبد الرحيم عن رجاله، حدّث بها أحمد عن محمد بن عبد الرحيم* « ورد ما بين النجمتين بأسفل الورقة، تبعا لما سبق وقد كتب طولا بهامش الورقة عن يمينها. والدورقي هو: احمد بن إبراهيم بن كثير العبدي الدورقي (انظرص2 التعليق2: و انظر أيضا الفهرس). و هو الذي يشير إليه دائما فيما سبق المؤلف بقوله: قال أحمد. وابتداء من هنا سوف يحدّث أحمد - أي أحمد بن يزيد المعلّم صاحب الكتاب - عن محمد بن عبد الرحيم، عن رجاله عامة، لا عن الدورقي خاصّة كما سبق.

رواية أحمد بن يزيد المعلم
عن محمد بن عبد الرحيم

[القائل بخلق القرآن كافر]

قال محمد: حدّثنا حسين بن أبي الأسود ببغداد، قال سمعت وكيعا بن الجرّاح يقول: القرآن كلام الله و ليس بمخلوق. قال محمد: وحدّثنا حسين، قال سمعت وكيعا يقول: من زعم أنّ القرآن مخلوق فقد كفر بالله العظيم. قال: وسمعت أبا نعيم و أحمد بن يونس يقولان: القرآن كلام الله و ليس بمخلوق. حدّثنا حسين بن أبي الأسود، قال حدّثني أحمد بن يونس، قال سمعت عبد الله بن المبارك قرأ شيئا من القرآن، ثم قال: من زعم أن هذا مخلوق فقد كفر بالله العظيم.

[رحم الله من أحي السنّة و علّمها]

فقال محمد: حدّثني أبو يعقوب إسحاق بن بهلول الأنباري، قال حدّثنا ابن أبي فُديك، قال حدّثني عمرو بن كثير، عن أبي العلاء، عن الحسن، قال، قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم! -: رحمة الله على خلفائي ! رحمة الله على خلفائي ! - قالوا: ومن خلفاؤك ؟ يا رسول الله ؟- قال: الذين يحيون سنّتي و يعلّمونها عباد الله.

[محنة ابن أبي أويس في خلق القرآن]

قال محمد: وحدّثني إسحاق بن بهلول، قال قلت لابن أبي أوَيس: ما تقول في القرآن ؟- فقال: امتُحِنتُ، فقلت القرآن كلام الله و مِنَ الله، و ما كان مِنَ الله فليس بمخلوق. فَحُصِرْتُ، فكنت أقول: يا مَنْ لا يعلم قدره و لا كيف هو إلاّ هو، أعِنّي على الدين بالدنيا، و على الدنيا بالدين. واستعنت بياسين، فعليك بها، فلم أرمثلها. فتفرّق القوم عنّي و خرجت.

[الصلاة خلف أهل الأهواء من قدرية، ورافضة، وجهميّة، ومرجئة]

قال محمد: وحدّثني إسحاق بن بهلول الانباري، قال قلت ليزيد بن هارون: ما ترى في الصلاة خلف أصحاب الأهواء ؟ -* قال: أيّ أهواء ؟ *[1]- قلت: القدرية، والرافضة، والجهميّة، والمرجئة. - قال: لا تصلّ خلف القدرية ولا خلف الجهميّة، و أمّا الرافضة فيخيّل إليّ أنهم ليسوا على الإسلام. - قلت: فالمرجئة ؟ - قال: إنّهم لخبثاء * ولا بأس بالصلاة خلفهم[2] *.

قال محمد: حدّثني إسحاق بن بهلول، وسمعت وكيعا يقول، يقول سمعت الحسن بن صالح يقول: أطرد أصحاب الأهواء و السلطان! أطردهم و ازجرهم. قال إسحاق، وقال وكيع، وسمعت سعيد الثوري يقول: مرهم وعظهم.

قال محمد: حدّثني إسحاق بن بهلول، قال سألت أبا ضُمْرَةَ عن الصلاة خلف الجهميّة فقال: لا تصلّ خلفهم. و من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين[3].

[الصلاة خلف الإباضيّة]

قال محمد: وسألت ابن نُمَيْرعن الرجل يقول بالإباضيّة، أترى أن نصلّي خلفه؟ - فقال: وما قول الإباضيّة ؟ - فقلت - أو قيل له - قوم يشتمون عليّ بن أبي طالب. فقال: من يشتم عليّ بن أبي طالب فليس على شيء من الإسلام.

[من ردّ حديث الرؤية فهو من الجهميّة]

قال محمد: و [حدّثني إسحاق][4]/ بن بهلول، قال حدّثنا وكيع، قال حدّثنا إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البَجَلي، قال: كنّا عند رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- قال، فنظر إلى القمر فقال: أما إنّكم ستعرضون على ربّكم فتنظرون إليه كما تنظرون إلى هذا القمر، لا تُضَامُونَ[5]

1 - أضيف ما بين النجمتين بالهامش بخطّ الناسخ الذي وضع علامة تشير إلى مكانه من النصّ.

2 - شطب على ما بين النجمتين. ولاشك أنّ ذلك ليس من عمل صاحب الكتاب، بل من صنع بعض القرّاء المتطرّفين.

3 - سورة آل عمران، الآية 85.

4 - ذهب ما بين المعقوفين من الأصل لأنّ ركن الورقة قد أكل.

5 - التكملة من كتاب الردّ على الجهمية لأبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ص 46)، حيث ورد هذا الحديث على هذه الصورة: « حدّثنا أحمد بن يونس، حدّثنا أبو شهاب - و هو الحنّاط - قال، اخبرني إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير، قال: كنّا جلوسا عند رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- فرفع رأسه إلى السماء ليلة البدر فنظر إلى القمر فقال: أما إنّكم سترون ربّكم عيانا كما

في رؤيته. فإن استطعتم ألاّ تُغْلَبُوا على صلاتين قبل طلوع الشمس و قبل غروبها [فافعلوا]. قال وكيع يعني الفجر و العصر. قال وكيع: من ردّ هذا الحديث فاحسبوه من الجهميّة.

[قول المرجئة و الجهميّة في العمل]

قال إسحاق، وقال وكيع: قالت المرجئة الإقرار بما جاء من عند الله يجزي من العمل، و قالت الجهميّة المعرفة بالقلب بما جاء من عند الله يجزي من القول والعمل. قال وكيع: وهذا كفر.

[فضل كلام الله]

قال محمد: حدّثنا وهب بن بقيّة الواسطي بواسط، قال حدّثني وكيع، عن موسى بن عبيدة، عن محمد بن المنكدر، قال، قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم!- : فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الخالق على المخلوق[1]. وحدّثنا وهب بن بقيّة، قال سمعت وكيعا يقول: القرآن كلام الله وليس بمخلوق.

[تقبل توبة من رجع عن البدعة]

قال محمد: و سألت ابن نمير بالكوفة عن الرجل يعرف بالبدعة ويدعو الناس إليها، ثم يرجع عن ذلك، أترى أن نقبل منه ونصلّي خلفه ؟ - قال: نعم، إذا كان ممّن يوثق به قُبِلَ منه.

[لا يعذر القائل بخلق القرآن]

وذكر ابن نُمَيْر، الرجل يقول:" القرآن كلام الله "، ويقف. فعاب ذلك ابن نمير، وقال: إذا أتى [ذلك][2] الرجل الجاهل [لا يعذر][3]، ولا أرى إلّا أن يُبَيَّنَ له.

قال أبو عبد الرحمان: من قال: " القرآن مخلوق "، يعتقد ذلك، فهو كافر. وقال ابن نمير: وكيف يكون كلام الله مخلوقا وليس بخلق ؟

ترون هذا، لا تضامون في رؤيته. فان استطعتم أن لا تُغْلَبُوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا.»

1 - ورد هذا الحديث أيضا في كتاب أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، الردّ على الجهميّة ص 87-86.

2 - أضفت ما بين المعقوفين ليستقيم السياق.

3 - أضفت ما بين المعقوفين ليستقيم السياق.

رواية أحمد بن يزيد المعلّم

عـن

بقيّة رجالــه

[أقوال تستوجب التكفير]

قال أحمد[1]: وحدّثني داود، عن أبي الوليد، قال، قال وكيع: من قال القرآن مخلوق لم يُصَلّ خلفه. - قيل له : فان صُلِّيَ خلفه ؟ - قال: يعيد في الوقت، و عند الوقت.

قال داود، وقال أبو الوليد، قال وكيع: من قال أنّ الجنّة و النارلم تخلقا فهو مشرك.

قال وكيع: ومن زعم أنّه مستطيع الإيمان فهو مشرك.

قال، وقال ابن فرّوخ : كلّ ما كان منه فليس بمخلوق، و قال الله: ولَكِنْ حقّ القول منّي[2]، فكيف يكون ما كان منه مخلوقا ؟!

[كلّ يطمع في المغفرة إلاّ المشرك وصاحب البدعة]

داود بن يحي، عن أبي الوليد، عن إسماعيل بن عيّاش، عن عمر بن سليمان، عن مكحول، عن كعب، قال، قال رسول الله - صلّى الله عليه و سلّم !- يقول الله في جميع كتبه التّي انزلها على أوليائه: كلّ أهل الناريطمعون في مغفرتي، ولَتَنَالَنَّهم، إلاّ المشرك وصاحب البدعة في الإسلام.

---

1 -ابتداء من السطر الذي ورد به هذا الاسم، أضاف الناسخ بخطّه و بهامش الورقة طولا، ما نصّه: «ومن هنا إلى آخر الكتاب أحاديث أحمد بن يزيد عن رجاله.» و فيما يخصّ داود هذا انظر الفهرس.

2 - سورة السجدة 32 الآية 13. و بالأصل:» لقد حقّ ...» ولقد اشتبهت هذه الآية على الناسخ بقوله: «لقد حقّ القول على أكثرهم ...» (سورة يس 36 الآية 7).

[أفضل التقرّب إلى الله بكلامه]

وحدّثنا موسى بن معاوية الصمادحي، عن عبد الرحمان بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن العلاء بن الحارث، عن زيد بن أرطاة، عن جبير بن نُفَيْر، قال، قال رسول الله - صلّى الله عليه و سلّم !-: تَقَرَّبْ إلى الله بما/ استطعت من شيء، فإنّك لن تتقرّب إليه بأفضل ممّا خرج منه. وحدّثنا موسى، عن جرير بن عبد الحميد، عن منصور، عن هلال بن يساف، عن فَرْوَةَ بن نوفل، قال: كنت جار الخباب بن الأرت، فخرجنا مرّة من المسجد، فاخذ بيدي فقال لي: يا هناه! تَقَرَّبْ إلى الله بما استطعت، فانّك لن تتقرب إليه بشيء أحبّ إليه من كلامه[1].

[ليس القرآن بخالق ولا مخلوق]

قال أحمد: وحدّثني داود بن يحي، عن عبيد الله بن محمد، عن بَقِيَّةَ بن الوليد الكلاعي، عن معاوية بن عمّار الدهني، عن جعفر بن محمد، أنّه سئل عن القرآن "أخالق هو أو مخلوق ؟"، فقال: ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنّه كلام الله.

[الاستواء على العرش بلا كيف]

داود بن يحي، عن حاتم بن عثمان، أنّ رجلا أتى إلى مالك بن انس، فقال: يا أبا عبد الله ! الرحمان على العرش استوى، كيف استوى ؟ فغضب مالك، وقال: ويحك! فهل تعلم ما تكلّمت به ؟ ولو لا أنّك صاحب بدعة لما سألت عن هذا. ثمّ قال مالك: الكيف في الله غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، قد اخبرنا الله - تبارك وتعالى!- أنّه على العرش استوى[2].

[القائل بخلق القرآن يسجن حتّى يتوب]

أحمد بن يزيد، عن محمد[3]، عن الفارسي، عن أبي محمد المكّي، قال سمعت عبد الله بن نافع يقول: قيل لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله ! ما تقول فيمن قال القرآن مخلوق ؟ قال: يؤدب ويستودع السجن حتّى يتوب. القرآن كلام الله[4].

---

1 -أورد هذا الحديث أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الردّ على الجهميّة ص 79.

2 -سورة طه 20 الآية 5.

3 - أضاف الناسخ فوق هذا الاسم كلمة «أبو عبد». والمقصود هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم الذي كثيرا ما يروي عنه المؤلف، ويكتفي بالإشارة إليه باسمه فقط.

4 - أضيف هنا فوق السطر، بخطّ غير خطّ الناسخ، ما نصّه: «وليس بمخلوق». وهذا بدون شكّ تعليق من طرف بعض القرّاء المتطرّفين. انظر ص 4 التعليق 5.

[من اتّبع جنازة مبتدع]

حدّثنا داود، عن أبي الوليد، عن سفيان بن عيينة، قال: من اتّبع جنازة ميتدع لم يزل في سخط الله حتى يرجع.

[القائل بخلق القرآن كافر يحلّ قتله]

قال أحمد[1]: حدّثني محمد، عن الفارسي بمكّة، عن أبي محمد المكّي، قال سمعت المؤمّل بن إسماعيل يقول، سمعت عبد العزيز الرازي يقول، سمعت سفيان الثوري يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر، لأنّ القرآن كلامه خرج منه[2]. قال الفارسي: وسمعت سعيد بن منصور يقول، سمعت هُشَيم بن بشير الواسطي يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر. وحدّثنا داود، عن أبي الوليد، عن حمّاد بن زيد، أنّه قال في رجل قال القرآن مخلوق: ذلك المجوسي! وحدّثنا أبو سليمان[3]، عن أبي الوليد، عن سفيان بن عيينة، أنّ الخليفة بعث إليه: ما تقول فيمن يقول القرآن مخلوق ؟- فقال: أرى أن تضرب عنقه.- فقال الخليفة: أضْرِبُ عنقه ؟!- قال: نعم، اِضْرِبْ عنقه! فما كان فيه من إثم فهو في عنقي (ووضع سفيان يده في عنق نفسه). محمد، عن الفارسي بمكّة، عن أبي محمد المكّي، قال حدّثني زكرياء بن عَدِي، قال كنت عند حفص بن غِيَاث - قاضي الكوفة - فذكروا القرآن، فقال حفص: القرآن كلام الله[4]، و من قال إنّ الكلام الذي كلّم الله به موسى مخلوق، فهو كافر زنديق، يفرّق بينه وبين امرأته و يستتاب، فإن مات، مات كافرا.

[أوّل ظهور المرجئة، والقدريّة، والإباضيّة]

قال أحمد: حدّثني موسى بن معاوية، عن /سفيان بن عيينة الهلالي، "لا نرجوا لهم." قال: و أوّل ما تكلّم الناس في القدرحين احترقت الكعبة[5]، فقال قوم "احترقت

1 - المقصود هنا بدون ريب هو أحمد بن يزيد المعلّم، صاحب التأليف، يروي كعادته عن محمد بن عبد الرحيم. وقد سبق اسمه كاملا أعلاه، وسيرد فيما يلي تارة كاملا، وتارة مفردا بدون إسناد إلى أبيه. وينشأ عن هذا بعض التباس: فتارة اسم أحمد يشير إلى أحمد بن يزيد المعلّم صاحب التأليف، وتارة إلى أحمد بن إبراهيم الدورقي، أحد الرواة الذين يروي عنهم صاحب الكتاب، عادة عن طريق محمد بن عبد الرحيم. فلا بدّ إذن من التثبّت ومراعاة السياق للخروج من الالتباس.

2 - أضيف هنا، فوق السطر، بخطّ غير خطّ الناسخ، ما نصّه: « وليس بمخلوق». أنظر ص 4 التعلق 5.

3 - أضيف هنا، فوق السطر، بخطّ غير خطّ الناسخ، ما نصّه: « الصوفي وهو داود بن يحي». انظر الفهرس.

4 - أضيف هنا، فوق السطر، بخطّ غير خطّ الناسخ، ما نصّه: « وليس بمخلوق».

5 - كان ذلك سنة 64/683 عند حصار الجيوش الأموية لعبد الله بن الزبير. واختلف في احتراقها فزعم بعضهم أنّه من عمل الجيش المحاصر، وزعم آخرون أنّه من عمل ابن الزبير أو من أجل عدم اهتمامه. انظر الطبري، تاريخ، القاهرة 1963، ج5 ص 498؛ وابن الأثير، الكامل، بيروت 1965، ج4 ص124.

الكعبة بقدر الله "، وقال قوم " ليس من قدر الله". قال: و أوّل ما تكلّم في الإباضيّة حين قَتَلَ عَلِيٌّ أهل النهروان[1].

[أصناف أهل البدع و الأهواء]

قال أحمد بن يزيد: حدّثنا محمد، عن الفارسي، عن أبي محمد المكّي، قال حدّثنا خلف بن الوليد، قال: قدم ابن المبارك بغداد[2] أيّام هُشيم. فدخلت عليه، فخرج وهو يريد هُشيم. فجاءه رجل- كأنّه قد عرفه ابن المبارك- فسلّم عليه ابن المبارك، وأخذ بيده[3] فقال: يا أبا عبد الرحمان! قد كثرت الأهواء و البدع، فما ترى في الخروج من هاهنا ؟- فقال ابن المبارك: الهربَ! الهربَ! فُرَّ بدينك.- فقال له: صف لي أهل الأهواء و البدع.- فقال ابن المبارك: أمّا الخوارج فأمرهم بيّن، و هم اثنان و عشرون صنفا، يقتل بعضهم بعضا، و يكفّر بعضهم بعضا، و يستحلّ بعضهم دم بعض، ويبرأ بعضهم من بعض، وبدعتهم و هواهم قديمان. و الرافضة على عشرين صنفا، يستحلّ بعضهم دم بعض، و يكفّر بعضهم بعضا، ويبرأ بعضهم من بعض، وبدعتهم قديمة أيضا، بعد الخوارج. و القدريّة على ستة عشر[4] صنفا، يكفّر بعضهم بعضا، ويبرأ بعضهم من بعض، ولا يقتل بعضهم بعض. و المرجئة على أربعة عشر صنفا، يكفّر بعضهم بعضا، ولا يبرأ بعضهم من بعض، ولا يقتل بعضهم بعض. ثمّ سكت.- فقال الرجل لابن المبارك: يا أبا عبد الرحمان! ما أراك تذكر الجهميّة.- فقال له ابن المبارك: يا هذا ! إنّما سألتني عن الأهواء و البدع، ولم تسألني عن الكفر و الزندقة.

[جنازة ابن عبّاس]

قال أحمد[5]: حدّثني داود بن يحي، عن سعيد بن السري، عن أبي البَخْتَرِي، عن عبد الملك بن مِينَاس[6]، قال: شهدت جنازة ابن عبّاس بالطائف، فصلّى عليه محمد بن الحنفيّة، فكبّر عليه أربعا. وجاء طير ابيض فدخل في أكفانه. فلمّا سلّم محمد،

1- وقعة النهروان كانت في 9 صفر سنة 658-07-38/17، فيها انتصر عليّ على الخوارج الذين انكروا التحكيم. انظر الطبري، تاريخ، 1968، ج5 ص 93-90، ودائرة المعارف الاسلامية، تحت مدخل Nahrawān - 7 ص 913 من الطبعة الفرنسية.

2- بالأصل: بغداذ.

3- الضمير يعود على ابن المبارك، وكنيته أبو عبد الرحمان. انظر الفهرس.

4- بالأصل: أعشر

5- المقصود هو أحمد بن يزيد المعلّم، صاحب التأليف، يروي عن أبي سليمان داود بن يحي الصوفي. انظر الفهرس

6- بالأصل: مينا. وما أثبته فعن تاريخ الطبري(ج5 ص326) حيث يروي عبد الملك بن ميناس الكلبي خبر موت معاوية سنة 60.

قال: أيّها الناس! استوى النّاس، ذهب واحدهم. فقال النّاس: الطير ما هو ؟ فقال بعضهم «علمه»، وقال بعضهم « بصره ردّ إليه.»

[صاحب البدعة]

داود بن يحي[1] قال، قال موسى بن معاوية، وسمعت البهلول بن راشد يقول: لا يخلّد في النار إلاّ مشرك أو صاحب بدعة. وقال، قال موسى، وسمعت ابن الفضيل يقول: لا يرفع لصاحب بدعة عمل[2]. داود، عن موسى، عن عبيد الله بن إسحاق الفزاري، عن مروان بن معاوية/ الفزاري، عن الأوزاعي، عن يحي بن أبي كثير، قال: إذا لقيت صاحب بدعة في طريق فأخذ طريقا غيره * قال: إذا لقيت صاحب بدعة في طريق فخذ طريقا غيره[3] *

[رفض الصلاة على أهل القدر]

داود، عن موسى، عن أبي الدراوردي، عن صفوان بن سليم، أنّه قام يصلّي على جنازة، فإذا هو رجل يتّهم بالقدر، فرجع ولم يصلّ عليه.

[مهاجرة أهل البدع من مرجئة و غيرهم]

داود، عن أبي الوليد، عن محمد بن فضيل، عن مغيرة، عن إبراهيم، أنّه قال لمحمد بن السايب: لا تقربنا ما دمت على رأيك. وكان مرجئا.

قال داود، وقال أبو الوليد، وقيل لحمّاد بن زيد: ملك لم ترو عن عبد الكريم إلاّ حديثا واحدا ؟- قال: ما أتيته إلاّ مرة واحدة مسارقة في هذا الحديث. وما أحبّ أنّ أيّوب السختياني علم بانتيابي إيّاه، و إنّ لي كذا و كذا، و إنّي أظنّه لو علم لكانت البغضاء بيني و بينه.

داود، قال أبو الوليد، حدّثني حمّاد بن زيد، عن أيّوب السختياني، انه دُعِيَ إلى ميّت يريد أن يغسّله، فلمّا نزع الرداء عن وجهه قال لهم : شأنكم بصاحبكم!- قلنا له: ولِمَ ذلك ؟- قال: رأيته يكلّم رجلا من أهل البدع.

---

1 - المقصود هو أبو سليمان داود بن يحي الصوفي . انظر الفهرس.

2 - سوف يكرّر المؤلف هذا القول، في الصفحة التالية من المخطوط، لا عن ابن الفضيل، بل عن الفضيل بن عياض.

3 - أضاف الناسخ بخطّه ما بين النجمتين بالهامش على يسار الصفحة، ووضع علامة تدلّ على مكانه من النصّ حيث أثبتناه. وهو تكرار، للتأكيد، لقول سبق بسند آخر، وغاية المؤلف بدون شكّ إبراز إجماع أهل السنّة في هذا الصدد. ولقد عمل فقهاء القيروان بهذا الرأي عملا واسعا كما تشهد بذلك تراجمهم. وقد محي من الأصل مقدار ثلاث أو أربع كلمات.

داود، عن أبي الوليد، عن حمّاد بن زيد، عن أيّوب، قال: مرّ إبراهيم النخعي برجل من أصحابه جالسا على دكّان من دكاكين أصحاب البدع، فمكث سنة لم يكلّمه. فَلَقِيَهُ بَعْدُ، فقال له: يا أبا عمران! أحْدَثْتُ حدثا ؟! - قال: وأشدّ من ذلك ؟ تجلس على دكاكين أهل البدع! أوما علمت أنّ شرّ البقاع بقاعهم ؟

داود، قال أبو الوليد، سمعت الفضيل بن عياض يقول: من جلس إلى صاحب بدعة أورثه الله العمى في الدنيا، وقلع النور من قلبه، ووكّله[1] إلى نفسه، وحشره يوم القيامة أعمى.

قال داود، قال موسى بن معاوية، سمعت الفضيل بن عياض- وسأله رجل، فقال: يا أبا علي ! من زوّج كريمته لفاسق، فقد قطع رحمها ؟ - فقال الفضيل: من زوّج كريمته لمبتدع، فقد قطع رحمها.

قال داود، قال موسى، سمعت الفضيل يقول: من عظّم صاحب بدعة، فقد أعان على هدم الإسلام.

قال داود، قال موسى، وسمعت الفضيل يقول: أدركت خيار الناس وهم أصحاب سنّة كلّهم، وهم ينهون عن أصحاب البدعة. وصاحب السنّة، وان قلّ عمله، فانّي أرجوله، وصاحب البدعة لا يرفع له عمل إلى الله، وان كثر عمله. * حدّثنا احمد بن يزيد، قال حدّثني داود بن يحي، عن موسى بن [معاوية] الصمادحي، قال سمعت الفضيل بن عياض يقول: لا يرفع لصاحب بدعة عمل[2]*.

قال داود، قال مومى، وسمعت الفضيل يقول: إنّي أحبّ من أحبّه أهل السنّة، وأبغض أصحاب الأهواء و البدع./

قال داود، قال موسى، وسمعت الفضيل يقول: كُلْ عند اليهودي و النصراني، ولا تأكل عند صاحب بدعة.

قال داود، قال موسى، وسمعت الفضيل يقول: طُوبَى لمن مات على الإسلام والسنّة! ثمّ ابْكِ على زمان تظهر فيه البدع. فإذا كان ذلك فأكثروا من قول « ما شاء الله» ! وهو إذا كان السلطان معهم.

1 - بالأصل: أكله.

2 - قد سبق مثل هذا (ص12 التعليق 1) عن ابن الفضيل، ويقصد من تكراره إبراز إجماع أهل السنّة عليه. وقد أغفل ما بين النجمتين بالأصل، وأضافه الناسخ بخطّه في الهامش.

[موقف أهل السنّة من عليّ وبقيّة الخلفاء الراشدين]

قال داود، قال موسى، وقال الفضيل: ومن أحبّ أبا بكر وعمر وعثمان، فقد أحبّ عليّا. و من لم يحبّ أبا بكر، فهو عندي مبتدع. وأرجو أن يكون أبو بكر و عمر وعثمان و عليّ إخوانا على سرر متقابلين.

[القائل بخلق القرآن كافر لا يصلّى خلفه]

قال داود، قال موسى، سمعت وكيع بن الجرّاح يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر.

قال داود، قال موسى، قال وكيع: من قال القرآن مخلوق لم يصلّ خلفه. فان صلّى خلفه، أعاد الصلاة متى ما ذكره.

[الجهميّة زنادقة]

قال داود، قال موسى، وسمعت يزيد بن هارون يقول: احذروا هؤلاء الجهميّة، فإنّهم زنادقة.

[القول بخلق القرآن بدعة]

قال داود، قال موسى، وسمعت سفيان بن عيينة يقول: من قال القرآن مخلوق فهو مبتدع.

قال داود، قال موسى، قيل لعبد الله بن إدريس: إنّ قوما يقولون القرآن مخلوق.- فقال ابن إدريس: ما أدركت أحدا إلاّ وهو يقول القرآن كلام الله.

وحدّثني داود، عن أبي يعقوب الأحول، عن بكر بن خنيس، قال: لم يتقرّب العباد إلى الله بشيء أفضل ممّا خرج منه.

قال داود عن ابن[1] القاسم، عن عليّ بن عاصم، قال: صلّى ابن عبّاس على جنازة رجل من الأنصار، فلمّا وضعت في اللحد قال رجل:" اللهم، ربّ القرآن، أوْسِعْ له!» فلمّا أكثر، التفت إليه ابن عبّاس فقال: أما تتّقي الله! إنّ القرآن منه. قال: فنكس الرجل رأسه ممّا قال له ابن عبّاس.

1 - في الأصل: «أبي». وفوق «أبي»، كتب الناسخ: «ابن». وهو ما أثبتناه، اعتقادا منّا أنّ المقصود هو صاحب مالك الشهير.

[عقاب القائل بخلق القرآن]

قال، وحدّثني[1] من سمع أبا موسى الزمر، قال: كان لنا جارٌ ها هنا، وكان معلّما،

1 - وردت هذه الكلمة بالمخطوط (ورقة 930) في أواخر السطر الثالث من الأسفل. وفوقها خطّ متقطّع يصل إلى هامش الورقة الأيمن، حيث نقرأ طولا، إلى جانب النصّ، من الأسفل إلى الأعلى، بخطّ هو نفس الخطّ الذي كتب به، تبعا للكتاب الأوّل وبدون ترك بياض فاصل كتاب ثان بخطّ يختلف عن خطّ الكتاب الأوّل، يبدأ بالبسملة في أوّل السطر التاسع من الأعلى من نفس المخطوط، ورقة 931 (انظر الصورة المصاحبة)، ما يلي:» ابن أبي موسى البغدادي، وهو دارم بن هارون، قال: سمعت أبا موسى. واسم أبي موسى، الذَّمِر محمد بن الرجاء.»

إنّ أوّل ما نلاحظ هو أنّ هذا التعليق لا يستقيم، لما فيه من التناقض: إنّ لقب» أبو موسى « يستوجب أنّ صاحب اللقب- حسب المألوف في غالب الأحيان- له ابن، بكره عادة، اسمه موسى، و به لقّب. ولا يظهر اسم موسى هذا في التعليق. بل اسم ولده الوارد في التعليق هو «دارم» قد يكون دارم هذا ابن آخر لأبي موسى، لم يلقّب به. لكنّ هذا لا يحلّ المشكل. ذلك أنّ صاحب التعليق يذكر أنّ اسم «أبي موسى» هو الذَّمِر محمد بن الرجاء، وقد بحثنا عنه ولم نقف عليه. والمهمّ هو أنّ دارم لا ينسب إلى الذَّمِر، وإنّما ينسب إلى هارون. فالتعليق إذن، في حدّ ذاته، غير مصيب، و به خلل واضح لاشكّ انه يعود إلى اختلال الذاكرة.

ولعلّ هذا هو الذي دعا بصاحب الكتاب الأوّل، أي محمد بن عثمان، إلى الاكتفاء بقوله:» من سمع أبا موسى الذَّمِر» بدون تحديد هويّة السامع. غير أنّ هذا كلّه لا يكتسي صبغة ثانويّة.

بل نحن نبارك اليد التي كتبت التعليق، لأنّها تمكنّنا من كشف هويّة صاحب الكتاب الثاني. فاليد التي كتبت التعليق هي نفس اليد التي كتبت الكتاب الثاني للاشتراك في الخطّ.

و السؤال الذي نطرحه هو: هل التّعليق من اجتهاد صاحبه، أو من سماعه و استفساره. جوابنا هو انه من سماعه و استفساره. ودليلنا على ذلك ما يلي.

نجد في الورقة التالية من المخطوط (رقم 931)، طولا على الحاشية اليمنى، ثلاثة سماعات للكتاب الذي دوّنه محمد بن عثمان بخطّه، و» حبّسه في سبيل الله» كما ورد في الورقة الأولى من المخطوط (رقم 919). وهذه السماعات هي التالية:

- سمعته من أحمد (بأعلى الورقة صعودا؛ والضمير يعود على محمد بن عثمان) ثمّ على التوالي نزولا:
- سمعه سعيد بن خلف بن جرير،
- و قُرّ بن مُطرّف،
- و سمعه أبو جعفر.

تابع للتعليق 104: فهؤلاء الأربعة (أحمد، وسعيد، وابن مطرّف، وأبو جعفر) متعاصرون و متساكنون في مدينة واحدة، وهي القيروان، في أواخر الدولة الأغلبية. وكان مذهب هذه الدولة الرسمي هو الاعتزال، أي أنّها كانت على بدعة. والأغلبية الساحقة كانت من أهل السنّة. وينقسم أهل السنّة إلى مذهبين: مذهب أهل الكوفة، أي الحنفيّة، ومذهب مالك. وكان المذهب الحنفي هو الغالب، إلى وسط القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي). ثمّ، في أواخر هذا القرن، أخذت الكفّة ترجح إلى صالح المالكيّة. وعندما قامت الدولة الفاطميّة، سنة 296/909، انظمّ جلّ فقهاء الحنفيّة إليها، ومن جملتهم محمد بن عثمان، فاندثرت كتب الحنفيّة وتراجم فقهائهم.

ففي سنة 284/897، عندما توفي أحمد بن يزيد المعلّم، كانت الحرب على أشدّها بين الأغالبة و الداعي الفاطمي أبي عبد الله الصنعاني. وكان الصراع المذهبي في أوجه بين السنّة و البدعة. فالفقهاء الأربعة الذين ورد ذكرهم كانوا كلّهم من طلبة أحمد بن يزيد المعلّم، فكان يجمعهم التشبّث بالسنّة ومقاومة

وكان يقول بحلق القرآن. فنازعه بعض جيرانه، فقال:" إن يكن القرآن مخلوقا، فأعمى الله عينيه وسلخ/ القرآن من قلبه." قال أبو موسى: فرأيته أعمى. قال، فقلت له: فلان! أي شيء حالك ؟- قال: ذهب- والله!- من قلبي. فما أحفظ منه شيئا، إلاّ قل هو الله أحد، إذا قرئت أفهمها.

تـم الكتاب، و الحمد لله ربّ العالمين

البدعة، وكلّهم سمعوا منه، أي تتلمذوا عليه، ولاشك انه كثيرا ما كان يجمعهم مجلس واحد حوله. وقد أخذ محمد بن عثمان، عن رفيقه في الطلب، أبي جعفر احمد القصري، حديثا ذيّل به كتابه في أحاديث احمد بن يزيد المعلّم، بعد الانتهاء منه. ورأينا فصل هذا الحديث وإفراده بصفحة مستقلّة.

فأوّل من دوّن أحاديث احمد بن يزيد المعلّم « في السنّة و النهي عن البدعة»، هو محمد بن عثمان، وكان «يذهب مذهب أهل الكوفة»، أي انه كان حنفيا فقها، وحبّس كتابه « في سبيل الله «، أي انّه أودعه مكتبة جامع القيروان الذي أسّسه الصحابي عقبة بن نافع الفهري، واحتفظت لنا به هذه المكتبة إلى اليوم. وكما يستخرج الطلبة اليوم الكتب من المكتبات عن طريق الاستعارة للاستفادة منها ثمّ إرجاعها، فقد استخرج أوّلا سعيد بن خلف بن جرير، وقُرُّ بن مطرف، كتاب أحاديث احمد بن يزيد المعلّم الذي سبق بتدوينه محمد بن عثمان، من مكتبة القيروان، وقرءاه معا بدورهما عن الأستاذ المشترك، وأثبتا سماعهما منه في حاشيّة الكتاب، حسب العادة المألوفة والمطرّدة التي لنا منها، في كامل العالَم الإسلامي، نماذج عديدة تفوق الحصر.

فأمّا سعيد بن خلف بن جرير السُرتي فقد وُفِّقنَا إلى الوقوف على ترجمة وجيزة له تفيد انه توفي سنة 323/934. فقد ترجم له ابن الفرضي في تاريخ رواة العلم، رقم 534؛ وترجم له ابن الأبّار في التكملة، رقم 2648 (ط.مدريد 1915). وترجم لأبيه، أبي سعيد خلف، المالكي، في رياض النفوس (ط.دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج2 ص 196-195). ولقد كانت العائلة التي نشأ فيها عائلة انهماك في الصلاة والعبادة و الصوم و الرباط.

ولم نقف لقُرّ بن مُطَرّف على ترجمة، وقد يكون ذلك لخمول ذكره، كما قد يكون لانتسابه للمذهب الحنفي الذي أهمل أصحاب الطبقات، وكلّهم من المالكيّة، ذكر رجاله، خاصّة إذا ما تعاطفوا مع الفاطميين بعد انتصارهم على الأغالبة، وجلّهم فعل.

والذي يهمّنا على الخصوص هو أبو جعفر، واسمه الكامل هو: أبو جعفر أحمد القصري (توفي 320/932). فالاشتراك في الخطّ بين التعليق الذي سبق الحديث عنه، وبين خطّ سماعه الذي سجّله بهامش الورقة 931 من المخطوط، وبين خطّ الكتاب الثاني الذي يبدأ في هذه الورقة انطلاقا من السطر التاسع، يجعلنا نجزم بانّ هذا الكتاب الثاني من تدوينه، سماعا عن أحمد بن يزيد المعلّم، كما فعل قبله محمد بن عثمان، فاتحا له الطريق في نفس الاتجاه. ويعزّز ذلك ما ورد في ترجمته عن سماعه من احمد بن يزيد. وهذا ما جعلنا ننسب هذا الكتاب إليه، كما سبق في المقدّمة. فقد استعار إذن أبو جعفر بدوره من مكتبة القيروان، كما فعل سعيد بن خلف و قُرّ بن مُطرّف، كتاب أحاديث احمد بن يزيد المعلّم لمحمد بن عثمان، وسمعه بدوره من الأستاذ المشترك، واستفسره في شأن « مَنْ سمع أبا موسى الذَّمِر» الذي لم يذكر اسمه في سماع محمد بن عثمان، وأضاف بهامش المخطوط ما رآه توضيحا لما غمض، ثمّ استرسل في السؤال، وأضاف، إلى ما دوّن محمد بن عثمان، روايات جديدة في عقائد السنّة، جعلها متمّمة لما سبق، بدأها بالبسملة دلالة على بداية كتاب ثان، ملحق بالأوّل ومتمّم له، ولعلّ هذا هو الذي جعله لا يعطيه اسما ولا يذكر انّه من تأليفه. فطريقة من تقدّمنا في التأليف تختلف تماما عن طريقتنا.

[إنذار مالك لأهل البدع]

حدّثنا أحمد بن محمد القصري[1]، قال حدّثني سليمان بن سالم، عن داود ابن يحي، قال حدّثني حاتم بن عثمان المعافري، قال حدّثني عثمان بن كنانة، قال: وقف مالك بن انس في أيّام الموسم عند زمزم على قدميه، فنادى بأعلى صوته، فقال: معاشر الناس! من عرفني فقد عرفني، و من لم يعرفني فانا مالك بن أنس، أنا[2] النذير لكلّ من حجّ هذا البيت وهو على بدعة، ألّا يُعْيِيَ نفسه باطلا. قال حاتم: فقدمت على مالك بن أنس، فسألته عن الحديث، فقال لي: من حدّثك ؟ ابن كنانة؟ - فقلت: نعم- فقال لي : هو كما حدّثك.

تم الحديث[3]

1- بعد ما انتهى صاحب النسخة، محمد بن عثمان، من كتاب احمد بن يزيد المعلّم، وأعلن عن ذلك، تابع بدون فاصل وأضاف هذا الحديث. وحيث أنّ كتاب احمد بن يزيد قد تمّ وانتهى، رأينا أن نفصل عنه هذا الحديث. وهذا الحديث قد رواه احمد القصري، وهو رفيق محمد بن عثمان في السماع عن احمد بن يزيد، وقد سجّل سماعه عنه بهامش النصّ الذي ننشره (انظر ص17 تعليق عدد 4) وقد عدّه عياض في أصحاب احمد بن يزيد (انظر تراجم أغلبيّة مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تحقيق محمد الطالبي، ص410).

2- يمكن أن نقرأ أيضا « أتى» لأن الكلمتين تتّفقان خطّا في الأصل، إذ الناسخ يرسم دائما الألف المقصورة ألفا ممدودة، ولا يعجم الحروف.

3- من هنا يتغيّر الخطّ. واتت هذه العبارة في آخر السطر وفي السطر الموالي، وهو التاسع، ننتقل إلى كتاب آخر، بخطّ مختلف عن الأوّل، وبدون عنوان، يبدأ بالبسملة، وبدون ترك بياض أو فاصل يفصل هذا الكتاب عن سابقه، وذلك حسب عادة العصر للاقتصاد في مادّة الرَقّ التي نسخ عليها الكتاب، وكانت هذه المادّة عزيزة و مرتفعة الثمن. وهذا الكتاب من تأليف أبي جعفر أحمد القصري أعطيناه عنوان: روايات في اعتقادات السنّة، وهو الذي يلي.

محمّد بن عثمان

لا شكّ أنّه أخذ عن أحمد بن يزيد جمع من الكوفيين ذهبت أسماؤهم لذهاب طبقات الحنفيّة عامّة، فلم يبلغنا منهم إلاّ اسم محمد بن عثمان، صاحب النسخة التي نتولّى نشرها كما ورد ذلك على وجه أوّل ورقة منها تحت العنوان واسم المؤلّف. ولقد سجّل محمد بن عثمان سماعه مرّتين، أوّلا بوجه الورقة الأولى، ونقلنا صورة منها، وثانيا بالصفحة التي تحمل رقم 931 من الأصل. ولم تبلغنا ترجمة لمحمد بن عثمان في أيّ كتاب من كتب الطبقات، وذلك طبعا لانتسابه للحنفيين. وكلّ ما بلغنا عنه هو ما أورده ابن عذاري[1]، وهذا نصّه : وفيها، أي في سنة 318/930 « مات محمد بن عثمان الخرساني الفقيه، صاحب الوثائق بالقيروان. وكان يذهب مذهب أهل الكوفة، ولم يكن ممن يقول بخلق القرآن. وله سماع بمصر من يونس بن عبد الأعلى.» ويستفاد من هذا أنّه قد انسجم مع النظام الجديد، وخدم الفاطميين ككثيرمن فقهاء الحنفيّة الذين لم يصمدوا صمود المالكيين في وجه الإسماعيليّة.

1 - البيان، ج 1 ص 199.

يروى عنه ما يلي

بسم الله الرحمان الرحيم.

[باب في الردّ على مَن زعم أنّ الجنّة تعجز عن أهل الطاعة]

الإمام عبد الله بن العبّاس

قالوا: فمصير هؤلاء جميعا إلى الجنّة. فتنبّهوا- رحمكم الله! - إذا كانت جنّة واحدة تأخذ مقدار السموات و الأرض، وهي سبع سموات و سبع ارضين، فثمانية مكان ثمانية، فتبقى ستّ منازل من السموات و الأرض[1]. وقد أخبر أنّ الذين يطيعون الله- خَلْفَ المشرق و المغرب- أنّ أرضهم مسيرة الشمس أربعين يوما. و إنّما الدنيا مسيرة يوم للشمس[2]. وكذلك قال عليّ بن أبي طالب. فأين [ذلك من][3] تسع[4] وثلاثين منزلة التي تريد أن تدخل هؤلاء الذين لا يعصون فيها ؟ فَتَمَكَّنَ في عقلك أنّ الجنّة تعجز عن أهل طاعة الله.

كلاّ- وربّ المشرق و المغرب !- ما كذلك قال رسول - عليه السلام!- حين قال: أوسع من ذلك. ثمّ اضْرِبْ القياس الذي قال ابن عبّاس: إنّما مَثَلُ السموات و الأرض، عند[5] ما وراء ذلك من الهواء، كفسطاط ضربته في صحراء. فكم تريد أن يكون في الهواء الذي وراء السموات و الأرض، على قدر[6] الفسطاط في عرض السموات و الأرض و على قدر السموات، هل يعلم الآن قدر ذلك إلاّ الله ؟! فهذا يدلّك على أنّ لله ما يسع الجنّة و النار، و ما يغيب فيه الليل إذا أدبر و النهار كذلك. وقد قال الله في كتابه <u>أَو ليس الذي خلق السموات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق</u>

1 - كلّ ما سبق مضطرب شديد الاضطراب، من دون أن نستطيع أن نميّز هل ذلك نتيجة لاضطراب تفكير المؤلّف أو لفساد المخطوط.

2 - بالأصل: الشمس.

3 - أضفت ما بين المعقوفين محاولة منيّ لتوضيح السياق.

4 - يمكن طبعا أن نقرأ أيضا « سبع « لخلوّ الحروف من الاعجام.

5 - أي بالنسبة لـ... .

6 - أي بالنسبة لـ... .

العليم[1]. وما فيه من البيان أكثر[2]. وفي هذا دليل إنْ شاء الله[3].

[باب مناظرة أسقف نجران]

[لم يترك الله الإسلام بدون حَمَلَة الحجّة بعد رسول الله]

ثمّ ارْجِعْ إلى قصّة الأسقف المعاند للإسلام، بما قد ادحض الله حجّته وقطع عذره. لانّ الله - جلّ جلاله!- لم يكن ليخلّي الإسلام، بعد رسول الله، من حَمَلَة الحجّة، الذين يقيم الله بهم عراص الإسلام، ويدعم بهم دعائم الإيمان، ويقطع بهم دابر الكافرين، ويشدّ بهم الإسلام عن الانفصام[4]. وقد قال رسول الله: ما أغنت التوراة والإنجيل عن أهل الكتاب حين اذهب الله علماءهم.

[المسلمون ورثة إبراهيم]

أليس الله يقول في كتابه ملّة أبيكم إبراهيم؟ وبإبراهيم قطع حجّة نمرود، عدوّ الله، حين قال لإبراهيم: إن شِئْتُ أحييتك وإن شئت أمتك. قال إبراهيم: فان الله

---

1 - سورة يس 36 الآية 81.

2 - يمكن أن نقرأ أيضا « اكبر » إذ الحروف خالية من الاعجام.

3 - رغم اضطراب وغموض بعض أقسام هذا النصّ، فانّ الغرض منه واضح. إنّ المؤلف يعتقد أنّ العوالم المسكونة متعدّدة، وإنّها تفوت أرضنا بكثير اتّساعا. ويعتقد أنّ عالمنا، بالنسبة لبقيّة الكون إنّما هو متناهي الصغر، كفسطاط في صحراء.

ويريد أن يقيم الدليل على انه، بالرغم من وفرة من يطيعون الله في هذه العوالم العديدة المسكونة فان جنّة الله تستطيع أن تتّسع لهم. ذلك أنّ فضاء الله غير متناهي، وانّ الله يستطيع أن يخلق ما يريد وهو الخلاق العليم.

وكلّ هذا طبعا لا يخلو من فائدة كي نتعرّف على آفاق أهل القرن الثالث العقليّة، وتصوّرهم للكون. فالقضيّة من أهمّ القضايا الفلسفيّة، وهي قضيّة تناهي الجرم، أو عدم تناهيه، وهذه القضية مازالت قائمة إلى اليوم عند الفلاسفة، وعلماء الفضاء والرياضيات. نحيل على: Scientific American لشهر ديسمبر 2000، وقد خصّصت هذه المجلّة عددا خاصّا بألاّ متناهي. ومن جملة ما ورد فيه دراسة عن ألاّ متناهي العددي عند ثابت بن قرّة بقلم توني ليفي (Tony Levy). والقضيّة لم تحسم بعد، ومن جملة من أثارها عند الفلاسفة العرب أبو يوسف يعقوب الكندي(185-252/801-866) في حديثه عن تناهي الجرم. فمن خلال قضيّة دينيّة تبدوا من صبيانيات التساؤلات، يثير محمد بن عثمان ومن روى عنهم قضيّة من أعوص القضايا الفكرية مازالت قائمة إلى اليوم، ويبدو انّه يرى عدم التناهي، لا عن طريق التفكير الفلسفي أو الرياضي، وإنّما انطلاقا من القرآن، ومن ألامتناهي القدرة الإلاهيّة.

4 - أضاف الناسخ « لها». ورأيت حذفها ليستقيم السياق، ويصحّ السجع الذي قصده بدون شكّ المؤلّف.

يأتي بالشمس من المشرق، فَإِيتِ[1] بها من المغرب. قال الله فبهت الذي كفر. وقد قالت العلماء: أما أنّه ما كان ينبغي لإبراهيم أن يقطع عذر نمرود في أوّل حجّة، ولكن كان يمدّ له في الحجاج، حتّى يستقصي غاية ضعفه، وما ادّعى ممّا ليس له ولا لغيره من مخلوق مثله. فنحن الذين ورثنا حجّة إبراهيم التي قطع الله دابر الكافرين بها. ثمّ زادنا من علم الإسلام وسنّته وأحكامه التي استنارت بها البلاد، وانجلت بها الظلم من قلوب العباد، وتتابعوا به في الإسلام طوعا وكرها، فأذاقهم الله منه حلاوة الإيمان، حتّى بذلوا مهج أنفسهم في طمع سكنى الجنان، مع تزويج حور حسان، وزيارة ربّنا الرحمان. فليس للكافرين إلاّ الحميم والقطران، يطوفون بينها وبين حميم آن. بُعْدا وسحقا لمن عصى الرحمان، مِلَّةِ الكفر وأسقف النجران!

[أوّل دم وقع على وجه الأرض]

فقال الأسقف: يا أمير المؤمنين! فاخبرني عن أوّل دم وقع على وجه الأرض، أيّ دم هو ؟ - فقال عمر لعلي: أجبه، يا أبا الحسن! - فقال له علي: يا أسقف! أمّا نحن[2] لا نقول، كما تقولون، هو دم قابيل بن آدم إذ قتل [أخاه][3] هابيل. ولكنّنا نقول: أوّل دم وقع على وجه الأرض مَشِيمَةُ حوّاء إذ ولدت قابيل [فكان ذلك][4] بلا قتل.

قال، وسمعت أهل العلم يقولون: قد جاءنا عن غير علي [...............][5]/ هو دم نبي الجنّ حين قتلوه، وكان يقال له يوسف، واحتجّ بالآية من كتاب الله، قوله، أتجعل من يفسد فيها، أي كما أفسدت الجنّ، و يسفك الدماء[6]، يقول كما سفكت الجنّ.

وقال آخرون كذلك: ما بال الجنّ ؟ أليسوا كانوا يتوالدون قبل أن يخلق الله آدم ؟ فأوّل دم وقع على وجه الأرض دم نساء الجنّ، إذ كانوا عمّار الأرض وأهلها، يتوالدون فيها.

وقال قائلون: أوّل دم وقع على وجه الأرض حيضة حوّاء، لأنّ الله جعلها طاهرة إذ كانت في الجنّة، فكانت لا تحيض، لأنّ الجنّة ليس فيها قذر ولا كدر. فلمّا انزلها الله إلى الأرض، ألقى عليها النفاس والحيض، فتلك عقوبة منه لها لأنّها التي أطعمت آدم

1 - بالأصل: فآتِ.

2 - بالأصل: أنا.

3 - ذهبت عبارة من الأصل لأنّ ركن الورقة قد تلف، فوضعت بين معقوفين ما يناسب السياق.

4 - ذهبت عبارة من الأصل لأنّ ركن الورقة قد تلف، فوضعت بين معقوفين ما يناسب السياق.

5 - ذهب من الأصل مقدار ثلث سطر لأنّ ركن الورقة قد تلف.

6 - البقرة، 2 : 30

من الشجرة حين أكلتها قبله. فلمّا صارت إلى الأرض حاضتْ، ثمّ أَلَمَّ بها آدم، فعلقت بقابيل وأخته هيكل. فأوّل دم وقع على وجه الأرض حيضة حوّاء، ثمّ دم المَشِيمَة، ثمّ دم هابيل حين قتله قابيل على أخته لبودا.

[شقّ البحر لبني إسرائيل]

ثمّ ارْجِعْ إلى ما سأل عنه أسقف نجران، السر الحَسْرَان، إذا حُشِر إلى الملك الدّيّان، في يوم تشيب فيه الولدان، فقال: يا أمير المؤمنين! اخبرني عن بقعة لم تُضِئْهَا شمس إلاّ بعض يوم، ثمّ لا تُضِيئُهَا[7] إلى يوم القيامة. - فقال عمر: أجبه يا أبا الحسن! - فقال علي: هو البحر يوم فلقه الله لبني إسرائيل.

[القرآن يشبه ثمار الجنّة]

فقال: أخبرني عن شيء في أيديكم، شِبْه ثمار الجنّة. - فقال عمر: أجبه يا أبا الحسن! - فقال علي: هو القرآن، غضّ جديد في أيدينا[8]، يأخذه أهل الشرق وأهل الغرب، ولا ينتقص منه شيء.- فقال الأسقف: صدقت يا فتى.

[أبواب السماء]

ثمّ قال الأسقف: أخبرني- يا أمير المؤمنين!- ألهذه السماء أبواب ؟- فقال له علي: نعم. - قال: فلتلك الأبواب أقفال ؟- فقال علي: نعم.- قال: فما أقفالها ؟- قال علي: الشرك.- قال الأسقف: فما مفاتيحها ؟- قال علي: شهادة ألاّ إله إلاّ الله.- قال: صدقت يا فتى.

[الله في كلّ مكان]

ثمّ قال الأسقف: يا أمير المؤمنين! بقيت لي جملة[9]، فإن أنت أذنت لي تكلّمت.- قال عمر: تكلّم بما شئت.- قال: أين ربّكم الساعة ؟- فغضب عمر- رحمه الله!- ثمّ قال: أقيموا عنّي هذا الكافر!- فقال علي -رضي الله عنه!- دعه، فإنّ عندي جوابه. ثمّ قال علي: يا أسقف! كنّا يوما عند رسول الله - عليه السلام!- إذ أقبل أربعة أملاك. فقال النبي لأحدهم: من أين أقبلت ؟- قال: من السماء العليا، وربّي هناك. - ثمّ قال للآخر: من أين أقبلت ؟- قال: من الأرض السابعة السفلى، وربّي هناك. - ثمّ قال للآخر: من أين أقبلت ؟- قال: من المشرق، وربّي هناك. - ثمّ قال للآخر: من أين أقبلت؟- فقال: من المغرب، وربّي هناك. - ثمّ رفع عليّ يده فقال: يا أسقف! الله ها هنا، وها هنا،

7- خلوّ الحروف من الاعجام يبيح لنا أن نقرأ أيضا: لم تصبها ... ثمّ لا تصيبها.

8- في الأصل: أيديكم.

9- في الأصل: « حمله» أو « حصله».

ويمينا، و شمالا، و بكلّ مكان - فقال الأسقف: صدقت يا فتى. أما والرحمان لأنّك كنت أحقّ أن تكون أمير المؤمنين من هذا الكهل.- قال: فتبسّم لها عمر.

قال رسول الله: مثل أصحابي في أمّتي كمثل الملح في الطعام[1]، إذا فسد الطعام أصلحه الملح، و إذا فسد الملح لم يصلحه شيء. فقال الحسن: قد ذهب ملحنا، فكيف نصلح؟!

[باب في بعض أساطير الأوّلين]

[أوّل من زرع]

قلت: من أوّل من شدّ قَتَّه[2] من الزرع في الأرض ؟- قال: قابيل بن آدم حين قرّب مع أخيه القربان بمنى.

[أوّل من اخترع الآلات الموسيقية]

قلت: من أوّل من اتخذ هذه القصبة التي يلعب بها الرعاة[3]، التي تسمّى المجازة[4]؟- قال: إبليس الملعون، أوّل من صنعها ثمّ صفّر بها.

قلت: من أوّل من اتخذ هذه الملاهي، المزامير، والعيدان، والطنابير، والأكْبَار، والدفوف ؟- قال: إبليس أوّل من عملها.- قلت: متى صنع ذلك ؟- قال، [قال][5] قائلون: في زمان آدم، اتّخذها إبليس لولد قابيل يلعبون بها، وزنوا عليها، وركبوا بها المعاصي. وقال قائلون: في زمان داود حين كان يقرأ الزبور.

[بعض قصص الأنبياء]

قلت: من أيّ شيء كانت عصا موسى ؟- قال: من عوسج.- قلت: من أيّ شيء كانت سفينة نوح ؟- قال: من ساج.- قلت: كم كان على باب داود من شرطي حين تسوّر عليه المكان ؟- قال: سبعون ألفا.- [قلت: من ولد] منها نبي كان يَصِفُ إنسان ؟- قال: ابن سليمان بن داود.- قلت: وكيف كان ذلك ؟- قال: كان [السليمان ثمانمائة سرية كان على أحداهنّ دم].- قلت: فهل وطئهن في ليلة [واحدة كلّهنّ/ قال: وطئ] بهنّ في ليلة. فأفضى إلى سبع مائة وتسع وتسعين امرأة منيّ، وأفضى في واحدة [تصف منيّ

1 - بالأصل: كمثل الطعام في الملح.

2 - القتّ: حبّ بريّ. كذا وردت الكلمة بالأصل معجمة.

3 - بالأصل: الرعا.

4 - بالأصل: المحاره.

5 - أضفت ما بين المعقوفين حسب ما يقتضيه السياق.

فلم] تعلق إلاّ صاحية الدم، فولدت نصف إنسان. فلمّا رآه سليمان كرهه. فأوصى الله إليه بأنّي أجعله نبيّا بعدك، أرسله إلى قومه. فكان كما قال، تبارك وتعالى!

[قصص أخرى]

قلت: من آخر من يدخل النار ؟- قال: رجل من جُهَيْنَةَ ورجل من مُزَيْنَةَ. قلت: من أوّل من ناح في الدنيا ؟- قال: إبليس.- قلت: من أوّل من حَلَّق بالصوت في الدنيا؟- قال: إبليس.

[أوّل من تكلّم بالشعر آدم]

قلت: من أوّل من تكلّم بالشعر في الدنيا ؟- قال: آدم.- قلت: أيّ شيء كان شعره؟- قال: لمّا رأى وحشة الدنيا أنشأ يقول:

تغيرت البلاد ومن عليها   فوجه الأرض مغبرّ قبيح

تغيّر كلّ ذي طعم ولون   وقلّ[1] بشاشة البلْج المليح

وبدّل ما في الأرض أثلا[2]   بجنّات من الفردوس فيح

أرى طول الحياة عليّ غماّ   فهل أنا من حياتي مستريح[3]

[أوّل ظهور الصناعات]

قلت: أين تعلّم آدم الحرث والحصاد ؟- قال من الجنّ - قلت: من أين تعلّمت حوّاء المغزل والمنسج ؟- قال: من نساء الجنّ.

[سير الحجر بثياب موسى]

قلت: أبلغك أنّ حجرا مشى سائرا في الأرض ؟- قال: الحجر الذي وضع عليه موسى ثيابه حين اغتسل من جنابته في النوم في النهر.- قلت: وكيف كان ذلك ؟- قال: حدّثنا ابن فرّوخ، عن رجال أهل العراق، قالوا، قال رسول الله: كان أخي موسى حَيّاً سِتّيرًا لا

---

1 - كذا في الأصل، ولو أضفنا تاء التأنيث لاختلّ الوزن.

2 - كذا في الأصل، والوزن لا يستقيم.

3 - إذا ما كان القدماء يروون شعر آدم بكلّ جدّ، لا يشكّون في نسبته إليه، فذلك لاعتقادهم أنّ لغته كانت العربية. ومن أحسن من بسط آراء القدماء في اللغة - أكانت توقيفية أو وضعيّة - السيوطي في مقدّمة كتابه المزهر. فهو يروي «عن ابن عبّاس، أنّ آدم- عليه السلام!- كان لغته في الجنّة العربية. فلمّا عصى سلبه الله العربية فتكلّم بالسريانية. فلمّا تاب ردّ الله عليه العربية «(المزهر ج1، ص30). واعتمد القدماء في رأيهم هذا الآية «وعلّم آدم الأسماء كلّها» وفهموا منها أنّه علّمه كلّ شيء حتّى «القصعة والقصيعة، والقسوة والفُسَيْوَة» (المزهر ج1 ص 28). ولم يتبادر إلى ذهنهم أنّ الآية قد تفيد أنّ الله زرع في البشرية، من أوّل الخلق، إمكانية اقتناء كلّ أنواع العلوم، وبذلك فضّل آدم.

يكاد يُرى من جلده شيء. وإنّه[1] نام ذات يوم فأجنب، فدخل النهر ليغتسل، فوضع ثوبه على حجر. فلمّا اغتسل، ذهب ليتناول ثوبه، فعدا الحجر بثوبه إلى مجلس بني إسرائيل. وكان قارون قد وقع به عندهم، فقال: إنّما يستتر موسى هذا الستر لأنّ بجلده برص. وقولٌ آخر: انّه أُدَرٌّ. فجعل موسى يتبع الحجر ويقول:» ثوبي، يا حجر!» حتّى مرّ به على مجلس بني إسرائيل. فنظروا إليه، فإذا هو[2] ليس به شيء ممّا قيل فيه، فبرّأه الله ممّا قالوا. ووقف الحجر، فلبس موسى ثوبه، ثمّ طفق ضربا للحجر. قال رسول الله: فو الذي نفسي بيده إنّ فيه الآن لَنَدَبِهِ[3] من ضرب، ثلاثا أو أربع.

[أصناف الخلق]

قلت: أبلغك أنّ الله خلق خلقا تحملهم الرياح فيما بين السماء و الأرض ؟- قال: نعم، بلغنا أنّ رسول الله- عليه السلام!- قال: إنّ الله- جلّ جلاله !- بثّ ممّا ذرى في الأرض - يريد الدنيا - ثمانيّة و عشرين[4] ألف قبيل. جعل في البحر من ذلك ستّة آلاف، فثمانيّة آلاف في البرّ، فذلك أربعة عشر ألفا. و أربعة عشر ألف قبيل فيما بين السماء و الأرض، تحملهم الرياح و الغمام. ليس منهم دابّة صغرت ولا كبرت إلاّ وقد وكّل الله بها ملكا يهيّئ لها رزقها يسوقها إليه، ويسوقها إلى مستقرّها و مستودعها. حتّى النّملة و القملة و البعوضة و الذرّة. ثمّ تلا - صلوات الله عليه !- « و ما من دابّة في الأرض و لا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم، ما فرّطنا في الكتاب من شيء، ثمّ إلى الله تحشرون.[5]».

[كلّ حيّ يحشر]

قلت: أفرأيت القملة، والصيبانة، تحشران[6] أيضا يوم القيامة حيث قتلتا، وإنّما تحشران من هناك ؟- قال: نعم.

[أوّل من عمل المجنيق]

قلت: من أوّل من عمل المجنيق؟- قال: إبليس عمله لهم، رُمِي به إبراهيم في النار.

---

1 - هنا أضاف الناسخ خطأ هذه الجملة، ثم شطب عليها وهي: «ليتناول ثوبه فعدا الحجر بثوبه إلى مجلس بني إسرائيل.» ولقد أعاد فيما بعد هذه الجملة في محلّها.

2 - بالأصل: « فاذاه».

3 - بالأصل: « ليدد «، بياء معجمة يتلوها حرفان غير معجمين.

4 - بالأصل: « ثمان و أربعون » فرأينا إصلاح النصّ حسب ما يقتضيه بقيّة السياق.

5 - الأنعام، 6 : 38

6 - في الأصل: تحشر ... قتلت ... تحشر ...

[باب مناظرة خالد بن يزيد بن معاوية مع راهب من رهبان الشام]

قال ابن وهب، قال اخبرني إبراهيم بن نشيط، قال: سمعت شعيب بن سعيد يحدّث أنّ راهبا كان بالشام من علمائهم، وكان ينزل مرّة في السّنة، فيجتمع إليه الرهبان فيعلّمهم ما شكل عليهم من دينهم. فاتاه خالد بن يزيد بن معاوية فيمن جاءه، فقال له الراهب: من أهل هذه الملّة ؟- يريد النصرانيّة- قال خالد: لا، ولكنّي من امّة محمد، عليه السلام !- فقال له الراهب: أمن علمائهم أنت ؟- فقال خالد: إنّ فيهم لمن هو اعلم منّي - فقال له الراهب: ألستم تقولون إنكم تأكلون في الجنّة وتشربون، ثمّ لا يخرج منكم أذى ؟- قال خالد: بلى.- قال الراهب: فلهذا مثل تعرفونه؟- قال خالد: نعم، الصبيّ يأكل في بطن أمّه من طعامها و يشرب من شرابها، ثمّ لا يخرج منه أذى.- قال الراهب: الست تقول إنّك لست من علمائها !- فقال خالد: إنّ فيهم لمن هو اعلم منّي .- قال: أفلستم تقولون إنّ في الجنّة فواكه تأكلون منها، ثمّ لا ينتقص منها شيء؟- فقال خالد: بلى.- قال: أفلهذا مثل تعرفونه في الدنيا ؟- قال: نعم، الكتاب يكتب منه كلّ أحد ثمّ لا ينتقص منه شيء- قال الراهب: ألست تقول إنّك لست من علمائها!- قال خالد: إنّ فيهم لمن هو اعلم منّي. قال خالد: فتغيّر وجهه، وقال: إنّ هذا من امّة قد بُسِطَ لها في الحسنات ما لم يبسط لأحد.

[حِكَم على لسان موسى]

إسماعيل بن عيّاش، عن عبد الله بن دينار و غيره، أنّ موسى بن عمران سأل ربّه فقال: يا ربّ ! أخبرني ما أحكم الحُكْمِ، و أحْلَمُ الحُلْمِ، و أفضل الغناء، و أفضل الشكر ؟- قال له الله: يا موسى ! إنّ أحكم الحُكْمِ أن تحكم للناس كما تحكم لنفسك، وأحْلَمُ الحُلْمِ أن تكظم الغيظ و تعفو عن الناس، و خير الغناء أن ترضى بما رزقك الله و تقنع، و أفضل الشكر أن تذكرني على كلّ حال.

[باب الأمساخ في الدنيا كم هم و السبب الذي به مسخوا]

[الفأرة]

قلت: كم مسخا اليوم في الدنيا ؟- قال حدّثني ابن فرّوخ، عن هشام بن حسّان الفردوسي، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، قال، قال رسول الله - عليه السلام !- : الفأرة مسخت من بني إسرائيل، وآية [ذلك][1] أنها تشرب ألبان الغنم و لا تشرب ألبان الإبل.

1 - أضفت ما بين المعقوفين حسب ما يقتضيه السياق.

[الوزغة]

حدّثني عن علماء أهل الكوفة أبو معاوية و غيره، عن ابن عبّاس، أنّه كان في بيت، فسمع صوت وزغة، فقال: يا غلام ! هات الرمح.- فقلت: ما تريده ؟- قال: أقتل به هذه الوزغة، فإنّها/ [...][1] من بني إسرائيل، مسخها الله اوزاغا.

[العنكبوت]

إسماعيل بن عيّاش، عن سليمان بن سليم، عن [.....][2] يزيد بن ميسرة - وكان كُبَرَاء أصحابه [لحقوا][3] النبيّ- أنّه قال: العنكبوت شيطان مسخه الله عنكبوتا، [من رآه][4] فليقتله. وكذلك رأيت ابن عبّاس يصنع، يقتله حيث ما وجده، لا يولّي أحدا قتله. ثمّ قال لي: كان أهل [.....][5] يفعلون ذلك.[6]

[العقرب]

ابن فرّوخ و غيره، عن أبان بن أبي عيّاش، عن انس بن مالك، قال، قال رسول الله: لعن الله العقرب! فإنّه كان رجلا همّازا لمّازا فمسخ عقربا.

[الدبّ و الذئب]

ثمّ اختلف أهل العلم عن النبيّ في الدبّ و الذئب. قال بعضهم: كان رجلا سرق متاع الحاجّ بِمِحْجَنِهِ، فإن فُطِن به قال « تعلّق بِمِحْجَنِي، فإن لم يفطن به ذهب به.» وقال آخرون: بل إنّما قال ذلك في الذئب.

[الفيل]

أبان، عن انس بن مالك، قال، قال رسول الله: إنّ الفيل رجل [كان][7] ينكح البهائم، فنسخه الله فيلا.

---

1 - ذهب من الأصل قدر كلمتين لأنّ ركن الورقة قد تلف. ويمكن أن يكون ما ذهب معناه « كانت أمما « أو « كانت طوائف « أو ما في معنى ذلك.

2 - مقدار ثلاث كلمات ذهبت من الأصل لأنّ ركن الورقة قد تلف.

3 - أضفت ما بين المعقوفين حسب ما يقتضيه السياق.

4 - مقدار كلمة ذهبت من الأصل، فوضعت بين معقوفين ما يقتضيه السياق.

5 - محيت كلمة من الأصل، قد تكون « المدينة» إذ عمل أهل المدينة يقيّمه كثير من الفقهاء مقام السنّة.

6 - وضع الناسخ هنا علامة تشير إلى أنّ سطرا أضيف بالهامش محلّه هنا. غير أنّ هذا السطر قد محي بعضه، وتلف منه البعض الآخر، بحيث لم نستطع قراءة ما بقي منه قراءة مفيدة.

7 - محيت كلمة من الأصل، فعوّضتها بما يوافق السياق.

[الحيّة]

والحيّة فإنها دابّة على باب الجنّة، لها أربع قوائم، وفيها من كلّ لون جعله الله في الجنّة. فلمّا أدخلت الحيّة [إبليس إلى الجنّة][1] - قال بعضهم بين نابين وقال قائلون في جوفها - فمسح[2] الله قوائمها، ونزع منها الطهارة، وسلبها ما كانت فيه. فقالت: لا أبالي، أكون مثل الحوت يمشي على بطنه و يأكل من الطين[3].- فقيل لها: و تتكلّمين أيضا! فقطع من لسانها الكلام، و أهبطها إلى الأرض، فوقعت بالشام بموضع يقال له ميسان. فلمّا رأتها دوابّ الأرض استنكرتها و ضربتها، فأعقبها الله السمّ[4] في رأسها يخرج من أنيابها. فلمّا حفرت الدوابّ، و الاهوام وكلّ شيء أذاها قتلته، فتجنّبتها.

[الطاوس و الغراب و الكلب]

ومسخ من الطاوس رجليه من أصلهما لأنّه كان دليل الحيّة إلى موضع آدم. ودعا نوح على الغراب - وكان ابيض ناصع البياض- فمسخه الله اسود. ولعن الكلب.

[القنفذ]

والقنفذ كان يأخذ أموال [الناس][5] بالدين إلى أجل. فإذا جاءوه إلى الأجل، فسألوا عنه، قال لِوُلْدِه: قولوا لهم « ليس هو ها هنا.» و يدخل رأسه في القَطِيفَةِ. فمسخه الله، وهو من بني إسرائيل. وقد قال قائلون: كان يهرب من الضيف ويدخل رأسه في القَطِيفَةِ.

[الزُّهَرَةُ]

بهلول بن راشد، عن عبد الرحمان بن زياد، عن عِكْرِمَة، عن ابن عبّاس، أنّه قال: الزُّهَرَةُ مسخت شهابا في السماء لمّا راودها الملكان هاروت و ماروت. قالت[6] لهما: نعم، ولكن لست أمكّنكما[7] من نفسي حتّى تعلّمان ما الكلام الذي تعرجان به إلى السماء، و الكلام الذي تنزلان به إلى الأرض. فعلّماها. فتكلّمت بالكلام الذي يعرج به إلى السماء. فلمّا انتهت إلى السماء، نسيت الكلام الذي ينزل به إلى الأرض، فمسخها الله شهابا.

---

1 - أضفت ما بين المعقوفين ليستقيم السياق، لأنّه قد سقط بدون شكّ شيء من النصّ.

2 - الحروف بالأصل خالية من الاعجام. فيمكن أن نقرأ أيضا: فمسخ.

3 - يمكن أيضا أن نقرأ « الطير» لتشابه بعض الحروف بالأصل و خلوّها من الاعجام.

4 - بالأصل أضاف الناسخ هنا « الذي « ثمّ شطب عليها.

5 - بياض بالأصل قدر كلمة.

6 - في الأصل: قال.

7 - في الأصل: أمكّنهما.

[القردة و الخنازير]

قلت: القردة و الخنازير الذين مسخهم الله في زمان بني إسرائيل ؟- قال، قال رسول الله- عليه السلام!-: إنّ المِسْخَ لم يجعل الله لهم عاقبة ولا نسلا. فاختلف أهل العلم. فقال قائلون: مكثوا أربعين ليلة حتّى أهلكهم الله. وقال قائلون: بل لم يزيدوا على إقامة يوم حتّى هلكوا جميعا. وقال آخرون: بل ساعة من نهار

[أساطير شتّى]

[الصلع و الفَأْفَأةُ]

قلت : من أين صار في ولد آدم الصلع ؟- قال: وراثة من أبيهم آدم.- قلت أرأيت الفَأْفَأة[1]، من ابن صارت في ولد آدم ؟- قال: من نوح.- قلت: وكيف كان ذلك ؟- قال: تكلّم ابن نوح، فحاكاه نوح، فقال «فافا»، فورث ذلك الناس من بعده.

[باب القبر]

قلت : أبلغك أنّ للقبر بابا ؟- قال: نعم، حدّثني به إسماعيل بن عيّاش وغيره.- قلت: من أيّ نواحيه بابه ؟- قال: من قبل المشرق.

[العطاس]

قلت : من أين تجيء عطسة المؤمن التقيّ ؟- [قال: من][2] تحت العرش.- قلت: فمن أين تجيء عطسة الفاجر؟- قال: من قبل دماغه.- قلت: من أوّل من عطس ؟- [قال: ...][3] نبيّ الله.

[اخضرار السماء و اغبرار الأرض]

قلت : من أيّ شيء اخضرّت السماء ؟- قال: يقال من خضرة جبل قاف المحيط بالدنيا.- [قلت: من][4] أيّ شيء اغبرّت الأرض ؟- قال: من قتل قابيل هابيل. وقد قال قائلون إنّ السماء زبرجدة خضراء، [وقال][5] آخرون حديد، وجاء عن النبيّ أنّها موج مكفوف.

---

1 - في الأصل: الفافا.

2 - ذهب قدر كلمتين من الأصل لأنّ ركن الورقة قد تلف، فوضعت بين معقوفين ما يوافق السياق.

3 - نفس الملاحظة التي سبقت.

4 - نفس الملاحظة التي سبقت.

5 - نفس الملاحظة السابقة.

[التمر و الكَمْأَةُ]

قلت : أبلغك أنّ شيئا من الثمر نزل به آدم [من الجنّ][1]ـة ؟- قال: نعم. حدّثني علماء أهل العراق أنّ آدم نبيّ الله نزل معه بزوجين من الجنّة، تَمْرٍ عَجْوَةٍ[2] و فَحْلِ النخل.

قال رسول الله: الكَمْأَةُ من المَنِّ وماؤها شفاء للعين[3]، يريد بذلك أنّ الكمأة تنبت من الماء الذي كان [مُنَّ به على][4] بني إسرائيل.

[من قصّة موسى]

وحدّث أنّ الحجر الذي كان مع موسى، إذا نزل بالعسكر وضع الحجر، فانفجرت منه العيا[ون، فإذا شربوا التحمت][5] العيون و حمل الحجر على ظهر الحمار.

وقال لي: حدّثني أبو بكر بن عيّاش الكوفي عن ... ...[6] قال: كان بين كلام فرعون ما علمت لكم من إله غيري[7] وبين أن ... ...[8] موسى ببني إسرائيل أربعة[9] فراسخ، يريد أنّ الله مهّد إليه ... ...[10] حوص عن ثابت ...[11] [يو]م القيامة كسرة تقوته وثوبا يواريه.

وقال: ليس أحد من الخلق [دفن][12] وهو حيّ لم يمت صحيح سوي إلّا هارون النبيّ. وليس من خلق الله [من] دخل [القبر][13] وهو صحيح سوي فقبض روحه في

1 - نفس الملاحظة السابقة.

2 - العَجْوَةُ ضرب من التمر، يقال هو ما غرسه النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- بيده. ويقال هو نوع من تمر المدينة أكبر من الصيحاني يضرب إلى السواد من غرس النبي، - صلّى الله عليه وسلّم - قال الجوهري: العجوة ضرب من أجود التمر بالمدينة و نخلتها تسمّى لِينَةً ... وفي الحديث: العجوة من الجنّة ... أنظر اللسان ج 15 ص 31 .

3 - هذا الحديث ورد أيضا في اللسان ج1 ص 149.

4 - الورقة مأروضة من طرفيها، فعوّضت ما تلف بما يستقيم به السياق.

5 - الورقة مأروضة من طرفيها، فعوّضت ما تلف بما يستقيم به السياق.

6 - أسفل الورقة مأروض من طرفيه، فتلف ما يقّر بثلاث كلمات.

7 - سورة القصص 28، الآية 38.

8 - أسفل الورقة مأروض من طرفيه، فتلف ما يقّر بخمس أو ستّ كلمات.

9 - في الأصل: أربع.

10 - نقص في النصّ بسبب تلف طرفي الورقة و أسفلها.

11 - نفس الملاحظة السابقة.

12 - محيَ ما بالأصل فعوّضته بما يوافق السياق.

13 - نفس الملاحظة السابقة.

قبره إلاّ هارون النبي- قلت: وكيف كان أوّل [ذلك][1] ؟- قال ابن وهب: حدّثنا ابن زيد بن اسلم، قال: لما أراد الله - تبارك و تعالى!- أن يميت هارون [أوحى][2] إلى موسى: يا موسى! كيف رضاك بما أقضي عليك ؟- قال: وكان هارون عون[ـا] ... [مـ]ـوسى- فقال موسى: إلا هي! ويستطيع العبد أن يسخط قضاء ربّه ؟!- قال: فانّي قد قضيت عليك بما تكره يا موسى- قال: فان قضيت عليّ بما أكره[3] ... - قال: فانّي قضيت أن أميت هارون- قال: رضيـ[ـت بما][4] قدّرت وسلّمت لقضائك. فأوحى الله إليه: اصعد أنت وهو الطور حتّى تأتيا[5] مكان كذا وكذا، فقد حفر قبره، فليضطجع فيه حتّى اقبض روحه، وادفنه. قال: فأعظم موسى أن يستقد[م معه][6] هارون. فقال له: يا هارون! أنا و أنت، و إنّي إلى كذا وكذا في سينا. قال: فذهبنا حتّى أتيا[7] [المكان][8]. فلمّا نظر إليه هارون قال: يا موسى! لمن هذا القبر ؟- قال: لك، يا هارون!- قال: وبعث الله إليه ملكا فقال: يا هارون، اضطجع فيه! ففعل، فقبض روحه، وغسّلته الملائكة وصلّت عليه ودفنته ورشّوا على قبره[9].

[الزبانية]

قلت : قوله سَنَدْعُ الزبانية[10]، ما الزبانية ؟- قال: حدّثني ابن فرّوخ عن أهل الكوفة عن الأعمش عن شِمْربن عطيّة قال: الزبانية كهيئة الشرطة، يعني بذلك مثل أصحاب الشرط بين يدي الوالي. وكذلك الزبانية وقوف لما يريد الله من أمر، رحمةٍ أو عذاب أو غير ذلك، قَدَمُ أحدهم في الأرض السفلى ورأسه في السماء السابعة، فان [أمر][11] الله تدبّروا بما أمرهم الله من أمر العباد. فجبريل موكّل بالرحمة والعذاب، وميكائيل ...[12] ، وملك الموت بقبض أنفس العباد، و اسرافيل يلتقف اللوح المحفوظ يوصل إلى هؤلاء ما فوّض الله إليهم من أمر العباد.

---

1 - نفس الملاحظة السابقة.

2 - نفس الملاحظة السابقة.

3 - الخطّ متواصل بالأصل، غير أنّ السياق يفيد أنّه قد سقط شيء من النصّ.

4 - محي من طرفي الورقة.

5 - بالأصل: تأتوا.

6 - محي من طرفي الورقة.

7 - بالأصل: أتوا.

8 - محي من طرفي الورقة، فأثبتّ ما يوافق السياق.

9 - وردت هذه القصّة، عن السدّي وغيره، مع إضافات وتفاصيل أخرى، بتاريخ الطبري ج1 ص 432.

10 - سورة العلق 96، الآية 18.

11 - أضيف ما بين المعقوفين ليستقيم السياق.

12 - عبارة لم أهتد إلى تقويمها هذا نصّها: لا افصل و انبات.

[تمام النعمة]

قلت : قول الرجل أسألك تمام نعمتك، أي شيء تمام نعمه ؟- قال: تمام نعمة الله، قال رسول الله الخلاص من النارو الوصول إلى الجنّة، فهذا تفسيرها.

[الذنوب و العفو][1]

سمعته من عبد الله الإمام، فلاقيته في جمادى الأولى في آخرها ... ابن أسامة إلا ... قال ... بن عبد الله قال حدّثنا ... بن الهيثم عن عدي ... قال ... عبد الملك بن مروان، تكلّم عفا الله عنه بكلام، ... اللهم إنّ ذنوبي قد كثرت فجلّت عن كلّ صفة، اللهم فإنّها صغيرة في جانب عفوك، فاعف عنّي.

[وصيّة المؤلف]

قال ابن يزيد القرشي: أوصي بوصايا، وأوصي أن يتصدّق على المساكين من غلّة جناني كلّ يوم بدرهم، أو يوقد منه للمسجد. فغا[ية] الوصايا لله نظرا للمساكين، أو للمس.

1 - ابتداء من هنا يصبح أسفل هذه الصفحة الأخيرة من النص كثير المحوو الطمس بحيث كثيرا ما تأتي القراءة توهّميّة أو تصبح مستحيلة تماما.

أبو زكرياء يحي بن عون الخزاعي

(911 - 821 / 206-298)

لم يكن يحي بن عون محدّثا، وإنّما كان فقيها مالكيّا، غير أنّه لم يكن من كبار الفقهاء. ترجم له عياض[1] وابن ناجي[2]، وذكره عرضا ابو العرب[3]، ولم نقف له على ترجمة في الجزء الثاني من مخطوط رياض المالكي، مع أنّ عياض ينقل عنه.

ولد يحي سنة 206/ 822-821 ولا ندري متى أصيب بإحدى عينيه، أكان ذلك في صغره، أم في سنّ متقدّمة. وكان إذّاك أبوه عون قد بلغ السادسة والخمسين من عمره وأطلّ على الشيخوخة. ولد أيّام زيادة الله الأوّل حين كانت الإمارة الأغلبيّة فتيّة، في السنة الثانية والعشرين من شبابها. فوافق صباه جلبة الجيوش الإفريقيّة المتحرّكة، بقيادة احد أعلام فقهاء القيروان، أسد بن الفرات، لغزو صقليّة (212/827). وشهد أيضا صباه ثورة الجند بقيادة منصور الطنبذي، وما واكب ذلك من فساد و خراب. وعندما توفي أبوه، كان سنّه ثلاثا و ثلاثين سنة، فوافقت هكذا كهولته أوج عزّ الدولة الأغلبيّة ومناعتها، دولة كانت جيوشها مظفّرة في صقليّة وقدمها راسخة بافريقيّة. وكانت القيروان إذّاك تزخر بأعلام السنّة الذين ركّزوا أسس المذهب المالكي بها، كسحنون (240-160 / 854-777)، وابنه محمد (202-256 / 870-817)، وابن طالب (275-217 / 888-832)، ويحي بن عمر (289-213 / 902-828)، وحمد يس القطّان (289-230 / 902-844)، وعيسى بن مسكين (214-295 / 908-829)، وأبي عثمان الحدّاد (302-217 / 915-832)، وأقرانهم. وواكب شيخوخة يحي بن عون هرم الدولة الأغلبيّة، وما وافق ذلك من نزوات إبراهيم الثاني (289-261 / 902-875)، وقلاقل، ونكبات، غمرت في نهايتها سيول البدعة المنحدرة من جبال كتامة قلعة السنّة بافريقية، فرفعت عليها الدعوة الشيعيّة الإسماعيليّة أعلامها. وبدون شكّ فإنّ يحي بن عون ما كان ليتوقّع هذه النهاية، وأن تؤتى القيروان من هذه الناحية. فإنّه في كتابه الذي ننشره قاوم كلّ أصناف البدع التي كانت تهدّد السنّة في أيّامه، ما سوى الإسماعيليّة التي لم تخطرله على بال ولم تكن في الحسبان.

---

1 - تراجم أغلبيّة ... ص 313.

2 - المعالم، ج 2 ص 165- 166.

3 - الطبقات، ص 11، 104، 105.

ناضل يحي بن عون طول حياته من اجل إعلاء كلمة السنّة؛ وشاءت الأقدار أن تقترن وفاته، في ربيع الأوّل من سنة 298/ نوفمبر 910، بعودة أبي عبد الله الشيعي مظفرا إلى القيروان من جولة مكلّلة بالنصر خلال ربوع المغرب. ويذكر ابن ناجي أنّه « دفن بباب نافع، وقبره غير معروف.[1]»

هكذا عرف يحي بن عون، في حياته الطويلة التي امتدّت ما يقرب من قرن، أوج عزّ السنّة وانكسارها. لقد نشأ في بيت سنّة، وكَفَاف، وورع، من أصل عربي يتّصل بقبيلة خزاعة، أي بالأزر من القحطانيّة. كان أبوه عون[2] (239-150 / 854-767) يَرتزق من بيع الكتّان. ولم يكن موسرا، فإنّه يروى أنّه كان لا يملك من الثياب شيئا سوى ما كان يرتديه. ومع ذلك فإنّه استطاع أن يرحل في سنّ الثلاثين من عمره، سنة 180/796 فبلغ المدينة وأخذ عن رجالها، غير أنّه تفقّه خاصّة بابن وهب (توفي 197/812-813) صاحب مالك ومنافس ابن القاسم (توفي 191/807). وانتقلت المنافسة إلى القيروان واشتدّت بين صاحب ابن وهب، وسحنون صاحب ابن القاسم. وكان يحي شديد الإعجاب بابيه، وهو يروي عنه الكثير في كتاب الحجّة. ولقد أخذ عنه التشبّث بالسنّة وبغض أهل البدع، خاصّة من يقول منهم بخلق القرآن.

ولقد أخذ يحي أيضا عن سحنون بالرغم من المنافسة التي كانت تفرّق بينه وبين أبيه. ولقد عدّه ابن عذاري[3] في جملة أصحابه عندما روى خبر موته مع جماعة من المدنيين. واخذ كذلك عن أبي زكرياء يحي بن سليمان الخرّاز المعروف بالحفري[4] (134-237 / 751-852)، وكان شيخا فاضلا من أصل فارسي، عالما خاصّة بالفرائض والحساب، وله رحلة روى فيها عن سفيان بن عيينة (توفي 198/ 814) والفضيل بن عياض (توفي محرم 187/ جانفي 803).

ولا تذكر المصادر غير هؤلاء الثلاثة من شيوخ يحي، كما أنّها تكتفي بالإشارة إلى أنّه قد « سمع منه الناس[5]» بدوره، بدون تفصيل. ونحن لم نجد في تراجم العصر، ممن سمع منه وعرف بصحبته له، إلاّ أبا محمد عبد الله بن الوليد[6](توفي 298 / 911) الذي قد ولاّه ابن طالب أسواق القيروان وموازينها.

---

1 - المعالم، ج 2 ص 166.

2 - أبو العرب، الطبقات، ص 105؛ المالكي، الرياض، ج 1 ص 297- 298؛ عياض، تراجم أغلبيّة ...، ص 137-141؛ ابن ناجي، المعالم، ج 2 ص 48-46.

3 - البيان، ج 1 ص 162.

4 - أبو العرب، الطبقات، ص 91-90؛ عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 330 - 331.

5 - عياض، نفس المصدر، ص 313.

6 - نفس المصدر، ص 317.

ذلك أنّ يحي بن عون، وإن طالت مدّته، لم يستهو الطلاب لأنّه لم يكن من كبار شيوخ زمانه. فإنّ حمد يس القطّان كان يضعّفه[1]، «وذكر ابن حارث أنّه كان يتّهم ويطعن عليه[2].» فبأيّ شيء كان يتّهم ؟ وبماذا كان يطعن عليه ؟ إنّ من ترجموا له لا يفصلون القول ولا يوضحون، غير أنّه يمكن أن نبحث عن الجواب في كتاب الحجّة.

إنّ يحي بن عون لم يكتف في هذا الكتاب بمهاجمة أهل الأهواء والبدع فقط، بل زجّ بنفسه أيضا في صراع مذهبي مع بعض أهل السنّة. ذلك أنّه، بعد موت سحنون، نشأ خلاف بين ابنه محمد وأصحابه وبين محمد بن إبراهيم بن عبدوس وأتباعه فيما يخصّ مسالة الإيمان. كان محمد بن سحنون يقطع بالإيمان لنفسه، وكان، حسب عبارة عياض[3]، « ابن عبدوس وأصحابه، وأهل مصر و المشرق، ينكرون ذلك عليه وعلى من يقوله، وينسبون مسائله إلى الإرجاء.» ولقد احتدم الخلاف بين الطائفتين حتّى بلغ لا العنف بالقول فقط بل بالفعل أيضا[4]. وكان أصحاب محمد بن سحنون يسمّون أصحاب ابن عبدوس «بالشكوكيّة[5]». وكلا الطائفتين من السنّة. ونحن نرى يحي بن عون، في كتاب الحجّة، يقف إلى جانب محمد بن سحنون ويهاجم بشدّة «الشكوكيّة». فلا شكّ أنّ خصومه اتّهموه من اجل ذلك بالإرجاء، وهي التهمة الموجّهة عامّة نحو محمد بن سحنون وأصحابه، كما سبق.

أمّا الطعن فلا شكّ أنّه كان يتعلّق بسوء حفظه للقرآن. إنّ يحي بن عون يعترف في كتاب الحجّة إنّه لم يستوعب كامل كتاب الله، وحتّى ما حفظه منه فهو لم يجد حفظه، فكثيرا ما تشتبه عليه الآيات فيأتي بها متداخلة محرّفة، ولقد نبّهنا على ذلك في تعاليقنا.

كان إذن يحي بن عون فقيها متواضعا. وكان من وسط شعبي، وسط صغار التجّار كما رأينا، ولعلّه خلف أباه في حانوته. فكان لذلك شديد الاتصال بالشعب، يخاطبه بما يفهم. فإنّه كان مثلا يوم الشكّ، عندما لا تثبت رؤية الهلال دخول رمضان، يجعل « آنية الماء في المسجد إلى جانبه، فإذا سأله أحد عن الصوم شرب الماء[6]»

وكانت عقليّته، كما هو الشأن بالنسبة لجلّ أهل عصره، يهيمن عليها العجيب،

1 - ابن ناجي، المعالم، ج 2 ص 165.
2 - عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 313.
3 - نفس المصدر، ص 184 - 185.
4 - نفس المصدر، ص 195.
5 - نفس المصدر، ص 195.
6 - عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 313.

عقليّة من يعتقد أنّه يجاور الجنّ، وينتظر، من حين إلى آخر، أن تسيّر الجبال. فأبوه كان له جار من الجنّ، يسمعه ليلا، عندما يجهر بالقراءة، يقرأ معه سورة الرعد[1]. ونقل لنا يحي، عن شيخه أبي زكرياء الحفري، هذا الحديث المنسوب إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:» لا يزال عصابة من أمّتي بالمغرب يقاتلون على الحقّ، لا يضرّهم من خالفهم، حتّى يروا يوما قتاما، فيقولون: « غُشِيتم!» فيبعثون خيلهم ينظرون، فيرجعون إليهم فيقولون: « الجبال سيّرت!» فيخرّون سجّدا، فتقبض أرواحهم.[2] « ففي ما يروى عن عون، وفي هذا الحديث، أحسن تصوير للجوّ الذي تنفّسه يحي صبيّا، وعاش فيه كهلا وشيخا.

ولا شكّ أنّ يحي بن عون أراد أن يكون من العصابة التي تقاتل على الحقّ، فكان في ذلك مقتنعا كلّ الاقتناع، ومخلصا كلّ الإخلاص. فجرّد لذلك لسانه، فنراه مثلا في حفل من النّاس في رباط سوسة، يقاوم ما يعتبره زيغا من أقوال القدريّة. وجرّد لذلك قلمه فألّف كتاب الحجّة، وهو التأليف الذي يشير إليه عياض بقوله أنّ له « كتاب في الردّ على أهل البدع.[3]»

ويبدو لنا يحي بن عون في هذا الكتاب كفقيه لا يخلو من قدرة على استخدام الكلام والجدل وإفحام الخصوم.

---

1 - نفس المصدر، ص 138.

2 - أبو العرب، الطبقات، ص 11.

3 - عياض، تراجم أغلبيّة ... ص 313.

كتاب الحجّة

ممّا دوّن يحي بن عون رضي الله عنه

(توفي 298/ 911-910)

بسم الله الرحمان الرحيم

{ السنّة و البدعة}

[حظر تأويل القرآن بغير ما فسّره به النبي]

أمّا بعد، فإنّ الله شرّع لنبيّه محمد - صلّى الله عليه وسلّم !- شرائع الهدى، وانزل عليه الكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد[1]، لا يعوّج فيقوّم ولا يزيغ فيستعتب، ومن التمس الهدى في غيره يضلّه الله. فَقَبِلَهُ عن الله ودعا إليه عباده. فسارع إليه المسارعون، وسبق إليه السابقون من أصحابه، فكانوا الذّابين عن حرمة الإسلام، القائمين لله بهد[ى] الأحكام، المبينين لمن بعدهم وَضَحَ الأعلام، وما في التنزيل ممّا حُظِر عن الناس تأويله.

وكان الرسول - صلّى الله عليه وسلّم !- المبيّن لما انزل الله إليه - عن الله - المفسّر من كلام الله، المبيّن لأمّته[2]. فَحُظِرَ تأويل الكتاب عنها. إلّا بعلم سابق وتأويل متقدّم من النبي المصطفى، ومن أصحابه العالمين بما ارتضى. فأمّا من أراد تأويل كتاب الله على تأويل الحكايات عن الآراء المختلفة، والأهواء المتصرّفة، حتّى يردّوا كتاب الله إلى قول الأعراب في البوادي والفيافي والقفار، يزعمون انّه التأويل والدين، وأنّ بقولهم يفسّر كتاب ربّ العالمين، فهذا كلام المارقين وللحقّ مفارقين. فالعلماء هم المنار، لأنّ الطريق إذا لم يكن بها منار، يوشك[3] الآخذ فيها [من التـ][4]جار، يمينا وشمالا لا يعرف وَضَحَ الطريق.

---

1 - سورة فصّلت 41، الآية 42.

2 - يمكن أن تُقرأ هذه الجملة قراءة أخرى على هذا النحو: « وكان الرسول - صلّى الله عليه وسلّم !- المبيّن لما انزل الله إليه - عن الله المفسّر - من كلام الله المبين لأمّته. » وهذا لا يغيّر من جوهرها.

3 - أوشك: أسرع في السير.

4 - ذهب طرف الورقة فسقط منها ما بين المعقوفين.

[العقل نعمة يوشك أن يكون حسرة]

واعلموا أنّ العقل نعمة، وأنّه يوشك أن يكون حسرة. فَرُبَّ ذي عقل قد أشغل عقله بالتعمّق فيما هو عليه ضرر، [ولَهَا][1] عن الانتفاع بما يعلم[2] حتّى صار عنه ساهيا كأنّه لا يعلمه. ومن عقل الظر[يف][3] ترك النظر فيما لا نظر فيه حتّى لا يكون فضل عقله وبالا عليه ...[4] في ترك مناقشة من هو دونه في الأعمال الصالحة.

[الخروج عن الميراث طريق البدعة]

ورجلٍ شغل قلبه ببدعة، قلّد دينه فيها رجلا دون أصحاب محمد - صلّى الله عليه وسلّم !- واكتفى برأيه فيما لا يؤثر الهدى إلاّ فيه، ولا يرى الضلال إلاّ في تركه، فزعم أنّه أخذها عن القرآن، وهو يدعو إلى فراق القرآن. أفما كان للقرآن حَمَلَةٌ قَبْلَهُ[5] ؟! وإنّما القرآن إمام لرسول الله، ورسول الله إمام لأصحابه، وأصحابه أيمّة لمن بعدهم فيما أخذوا عن نبيّهم، فصار ذلك ميراثا يرثه الآخر عن الأوّل، رجال معروفون، مسمّون في البلدان كلّها، متفقون في الردّ على أهل الأهواء.

[في مهامه الضلالة]

وقد تسمّت كلّ فرقة برئيس ضلالتها، غير إمام في الدين ولا معروف في المسلمين. فتهاوت[6] بهم أَدِلاَّئُهم في مهامه مضلّة، فضلّوا فيها، فأمعنوا متعسّفين في تيههم، متحيّرين في طريقهم، يتردّدون، يقودهم من أمامهم الإعجاب، يفتنهم ويحفّزهم من خلفهم شيا[طين][7] ريائهم، ليس لهم منار يهتدون به، ولا عِلم ينتهون إليه. يَرِدون مختلفين/، ويَصْدُرون متحيّرين، كلّما احدث لهم الشيطان شبهة في ضلالتهم انقلبوا منها إلى مثلها، فلا ينتهون منها إلى غاية، ولا يرجعون عنها إلى جماعة. اشتبهت عليهم الأمور، فلم يقفوا عندها لا يعلمون، ولم يَتَثَبَّتُوا[8] فيها بقول، ولم يطلبوا آثار الماضين، ولم يقتدوا بالمهاجرين.

أعاذنا الله وإيّاك من شرّهم.

---

1 - محي ما بين المعقوفين من طرف الورقة.
2 - في الأصل: يجهل، وهو خطأ لا يستقيم به السياق.
3 - سقط ما بين المعقوفين من طرف الورقة.
4 - الخطّ متواصل بالأصل، غير أنّ اضطراب السياق يفيد أنّ هناك ثغرة.
5 - يمكن أن نقرأ أيضا: « قلبه».
6 - في الأصل: فتهوت، وهذا الفعل وزن تفعّل غير مأثور. وتهاوى القوم، تساقطوا في الهاوية.
7 - محي ما بين المعقوفين من طرف الورقة.
8 - في الأصل: يتثبون.

[السنّة أحقّ أن تبلّغ]

فسنّة رسول الله - صلّى الله عليه و سلّم !- أحقّ أن تُبَلَّغَ[1]، سنّته المسنونة للعباد، الماضية في كلّ بلاد. فإنّها سمّيت السنّة لاستنان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- لها، وإتّباع من مضى من صدرهذه الأمّة. ليس في الدين إتّباع الهوى، إنّما هو إتّباع من مضى، وهو الدين أجمع عليه أهل قبلتك.

وقال داود بن أبي هند: إذا أُحْدِث بالدين أجمع عليه أهل قبلتك، ثمّ يُتْرك[2] الذي اختلفوا فيه، لأنّ الذي اختلفوا فيه هو الذي نهوا عنه. وقال [عُمَرُ][3] بن عبد العزيز: إذا رأيت قوما يتناجون جون عامّتهم، فَاعْلَمْ[4] أنّهم على تأسيس ضلالة. وقال ابن عون، قال سفيان الثوري: لو قعدتم على المنابر، وصعدتم على المنار، ورفعتم أصواتكم بأعلاها، تريدون أن تؤدّوا الحق الذي يجب لله عليكم في السنّة، لكان الذي يجب لله عليكم أكثر ممّا كان منكم. وقال رجل لابن عبّاس: الحمد لله الذي جعل هواي على هواك، فاعرض عنه وقال: كلّ هوى ضلالة. وقال: إنّ الشيطان يأتي للإنسان من قبل المآثم، فان استطاعه وإلاّ أتاه من قبل البرّ، ليستدرجه ليبتدع بدعة ويترك بها[5] سنّة.

وقال ابن مسعود لبعض أهل الأهواء: لقد هديتم لما لم يهتد به نبيّكم، أو إنّكم تتمسّكون بِذَنَبِ ضلالة.

[تأدية الحديث بسنده دَيْن]

قال ابن عون: واجتمع أهل البدع على إبطال الحديث عن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- وأصحابه، والتكذيب به، وذلك أنّ معرفة السنّة وأبطال البدعة إنّما جاء في حديث رسول الله. والحديث و الإسنادات سنّة، يرويه الآخر عن الأوّل، وفرض يؤدّيه[6] الأوّل إلى الآخر، قد اجتمع عليه الصدر الأوّل والآخر، لا يرتابون من الإسنادات وجمع الأحاديث إلى الأمّة، و يَرَوْنَهَا دَيْنًا، يطلبون الثواب و الأجر على تأديتها وتبليغها. فان الإثم و العقوبات في كتمانها وترك تأديتها، لقول الله عزّ وجلّ في القرآن : « إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات و الهدى، من بعد ما بَيَّنا[7] للناس

1 - في الأصل: لمع (بدون نقط)

2 - كلمة مطموسة، قراءة توهّميّة.

3 - كلمة محيت من الأصل، وأثبتنا مكانها ما رأيناه أقرب إلى الصواب.

4 - في الأصل: فاعلموا.

5 - بالأصل: به، فيكون الضمير يعود على البرّ.

6 - بالأصل: يؤديها، فيكون الضمير يعود على السنّة.

7 - بالأصل: بيّناه.

في الكتاب، أولائك [يلعنهم][1] الله، ويلعنهم اللاّعنون[2].» ويقول رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- يبلّغ شاهدُ[كم] غا[ئبَكم][3].

ويقول عمر بن الخطّاب: الحمد لله الذي امتنّ على العباد، أن جعل في كلّ زمان...[4] بقايا من أهل العلم يدعون من ضلّ منهم إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، ويحيون لكتاب الله أهل العمى[5]. كم من قبيل لا ينبس[6] قد أحيوه، وضال تايه قد هدوه. بذلوا دنياهم وأموالهم دون هلكة العباد، فما أحسن [اليـ]ـهم[7] الناس واجبهم. إنّ الناس عليهم يعذّبونهم في سالف الدهر، إلى يومنا هذا ونحوه. فما نسيهم الله – «وما كان ربّك نسيا[8]» - جعل نصيب[هم الجنّة][9]، وأخبر عن حسن مقالتهم. فلا تُقَصِّرْ عنهم، فإنّهم في منزلة رفيعة، وإنّ إصابتهم لوضيعة.

[لزوم السنّة عصمة]

فعليك بلزوم السنّة، فإنّها لك بإذن الله عصمة. ثمّ اعلم أنّ الناس لم يحدثوا بدعة إلاّ وقد مضى قبلها ما هو دليل عليها وعِبرة فيها. فإنّ السنّة إنّما سنّها من علم ما في خلافها من الخطأ، والزيغ، و الحمقِ و التَحَمُّقِ[10]. فرضي به القوم لأنفسهم، فهم السابقون، وإنّهم على علم ثابت وقفوا، وببصر نافذٍ كُفُوا، ولَهم على كشف الأمور كانوا أقوى، وبفضل عقل فيه لو كان أجدى[11].

[بين مقصّر و مجسّد]

فان كان الهدى ما انتم عليه، فلقد سبقوكم إليه. ولئن قلت: إنّما حدث بعدهم، فما أحدثه إلاّ من هو على غير سبيلهم، ورَغِبَ بنفسه عنهم. لقد تكلّموا فيه بما يكفي، ووصفوا فيه ما يشفي. فما دونهم مُقَصِّرٌ، وما فوقهم مُجَسِّدٌ. لقد قصّر دونهم أقوام فجفوا، وطمح عنهم آخرون فغلوا، وإنّهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم.

---

1 - محيت الكلمة من طرف الورقة.

2 - سورة البقرة 2 الآية 159.

3 - محي ما بين المعقوفين من طرف الورقة.

4 - مقدار كلمتين محيا من طرف الورقة.

5 - في الأصل: الغما.

6 - في الأصل: يليس.

7 - محي ما بين المعقوفين من طرف الورقة

8 - سورة مريم 19 الآية 64.

9 - محي ما بين المعقوفين من طرف الورقة.

10 - يمكن أن نقرأ أيضا: التعمّق، فيكون يقصد المؤلّف بذلك المبالغة في النظر إلى حدّ الخروج عن الاعتدال و الصواب.

11 - أي أنّ السابقين تميّزوا أيضا بفضل العقل، ولو كان العقل يُجْدِي لفتونا بذلك.

[لا يستقيم دين لمن قال: لِمَ وكيف ؟]

فإن قلت: لِمَ أنزل الله كذا وكذا ؟ ولِمَ قال الله كذا وكذا ؟- قال ابن عون: فهذا يستحيل على العبد أن يقول: «لما انزل الله ؟». وما جاء من سنّة رسول الله: «لم وكيف ؟». ولا يستقيم[1] بعدها دين لمن قال « لِمَ وكيف « لما جاء عن أصحاب رسول الله، والتابعين بإحسان، وتابعي التابعين إلى يوم القيامة. فيكون الرجل متخيّرا في جميع ذلك. ولا يجوز له التخيّر في القرآن، ولا في سنّة رسول الله. ويعمل بأوثق ما يبلغه من العلم عنهم، لأنّهم قرؤوا من القرآن ما قرأتم، وعملوا من تأويله ما جهلتم.

[مقاومة البدع واجب]

ولو كان أهل البدع مستترين في بدعتهم دون الناس، ما كان لأحد أن يهتك عليهم سترا، ولا يظهر منهم عورة. فالله أولى بالأخذ بها أو بالتوبة عليهم. ولكن لمّا أجهروا، وكثر دعواهم إليها، لم يجز لنا تركهم. وكان نشر العلم حياة، والبلاغ عن رسول الله رحمة، يعصم به كلّ مؤمن، ويكون فتنة على كلّ مصرّ ملحد. فيكون الإنكار عليهم، والحجّة فيهم، نظرًا منّا لأنفسنا في تأديّة حقّ الله علينا، ونصيحةً لربنا فيما حمّلنا، وشفقةً على أمّتنا في دينهم. ونحن نرى مع ذلك أنّ المبالغة منّا في ذلك تقصيرٌ من حقّ الله علينا في أداء النصيحة.

[الفرق وعددها]

وإنّما افترقت الأهواء، وأصل ما افترقوا عليه: الزنادقة، والجهميّة، والقدريّة، والرافضة، والمرجئة. فهذا جماع الفرق وأصولها. ثمّ [افتر]قت[2] كلّ فرقة من هذه الفرق على فرق، فافترقوا على اثنتين وسبعين فرقة. وقال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم-: تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار إلاّ واحدة، وهي الجماعة[3]. فكان من

1- في الأصل يستحيل (بدون نقط)، وهو بدون شك وهم من الناسخ أو المؤلّف جرّ إليه وقوع هذه الكلمة تحت نظيرتها في عبارة « قال ابن عون: فهذا يستحيل « التي سبقت في السطر أعلاه. فرأينا أن نقوّم النصّ بما يوافق السياق.

2- وقع ما بين المعقوفين في طرف الورقة، فمحي واسودّ.

3- فيما خصّ هذا الحديث، الذي لا يخلو منه كتاب من كتب الفرق والحديث، وبيان أنّه موضوع، انظر: عمر بن حمّادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة..»، في «الكرّاسات التونسيّة»، تصدرها كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، عدد 116-115 (تونس 1981) ص 358-287. مع الملاحظة أنّ محمد عبده يعتبره صحيحا ويجتهد في الاحتجاج لذلك (انظر مجلّة معهد الدراسات العربيّة IBLA)، عدد 185، تونس سنة 2000، ص 75-84.

افتراق الزنادقة على ...[1] عشر فرق؛ والجهميّة افترقوا ...[2] فرق؛ والمرجئة افترقوا على اثنتي عشرة فرقة؛ والحرورية افترقوا على ثماني [فرق؛ والقدرية][3] افترقوا على سبع فرق؛ والرافضة افترقوا على خمس عشرة/ فرقة؛ والمعتزلة؛ والشعوبية. فذلك اثنتان وسبعون فرقة، ولولا كراهيّة التطويل عليكم لنقلت لكم كلّ فرقة منهم وما قال. ولكن فيما كتبت لكم غُنْيَةٌ وكفاية لمن أراد الله هداه.

1 - كلمة مطموسة يمكن أن تقرأ: قدر.

2 - محي واسودّ ما بطرف الورقة. ويلاحظ أنّ الأشعري في المقالات (ص 279- 280) لا يذكر انقسام الجهميّة إلى فرق. انظر أيضا: H.Laoust, les Schismes dans l'Islam, index.

3 - تلف ما بين المعقوفين من طرف الورقة في أسفلها، فأثبتنا ما يوافق السياق.

ما قالت القدريّة

[ردّ زعمهم في التأكيد على القرآن دون السنّة]

زعمت القدريّة أنّهم يدعون إلى القرآن. ولو كانوا يركنون إلى القرآن بحقيقة الدين، لكان إتّباع رسول الله فيما سنّه[1] كأتّباعهم القرآن[2]. ولكنّهم أرادوا أن يغالطوا الناس، ويردّوا القرآن كما ردّوا سنّة محمّد - صلّى الله عليه وسلّم !- وأنكروها. فانّ[3] رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- قال: مالي أخالف القرآن، وبالقرآن هداني الله؟! وقد قال الله: «ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا»[4]. فصارت سنّة رسول الله من القرآن كإتباع القرآن، لقول الله : «ما أتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا.» فدلّ أهل العلم أنّهم أرادوا خلاف ما أتى به جبريل، وخلاف ما أتى به محمّد عن جبريل عن الله.

[القرآن لا يكفي لمعرفة الفرائض]

لانّ في القرآن ما لا يعرفون به فرائضهم التي افترضت عليهم إذا قرؤوه. لانّ الله قال: «أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة[5].» فكم كانت صلاتهم ؟ وكم كانت زكاتهم؟ لو لم تأت السنّة عن رسول الله ببيان ذلك، لكان[6] يقطع بالمارقين عن دين الله. فما[7]

---

1 - في الأصل: سن نه.

2 - يتّهم عادة أهل السنّة خصومهم باستنقاصهم السنّة، وكردّ فعل يبالغون هم في احترافها، فيذهب بعضهم إلى تنويقها على القرآن، أو إلى وضعها في نفس المستوى. فانّ ابن بَطَّة مثلا يروي ما يلي: « وقال يحي بن أبي كثير: السنّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضيا على السنّة. وقال حسّان بن عطيّة: كان جبريل عليه السلام ينزل على رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- بالسنّة كما ينزل عليه بالقرآن، و يعلّمه إيّاها كما يعلّمه القرآن» (كتاب الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة، ص 19). ويحي وحسّان من أشهر المحدّثين، توفي الأوّل سنة 129/746 أو 132/749؛ و الثاني سنة 120/738 أو 130/748، فهما إذن من التابعين ومن أعدم رواة الحديث.

ومن ناحية أخرى فانّه ليس من الصواب أن نعتبر خصوم أهل السنّة كأعداء للسنّة. بل كلّ ما في الأمر هو أنّهم لا يقبلون كلّ ما يروى لكثرة الانتحال و استفحاله. وهم، مهما يكن الأمر، يعتبرون السنّة من أصول الفقه. أنظر مثلا كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي، ج1 ص432-419 حيث ترد الأبواب التالية: نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالسنّة؛ نسخ السنّة بالكتاب؛ نسخ القرآن بالسنّة.

3 - في الأصل: بان

4 - سورة الحشر 59 الآية 7.

5 الحجّ 22 الآية 78؛ النور 24 الآية 56؛ المجادلة 58 الآية 13؛ المزمّل 73 الآية 20. سورة البقرة 2 الآيات: 43، 83، 110؛ سورة النساء 4 الآية 77؛

6 يمكن أن نقرأ أيضا: فكان.

7 - يمكن أن نقرأ أيضا: بما.

يفعلون في دينهم ؟!

فأتى من سنّة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم !- أن صلّى الظهر كذا، والعصر كذا، والمغرب كذا، والعشاء الآخرة كذا، والصبح كذا. لانّ جبريل نزل، فصلّى، فصلّى رسول الله أربع ركعات عند الزوال في الظهر، يُسِرُّ في ذلك بالقراءة. وكانت الركعتان الأوليان أتمّ من الأخريين، ثمّ سلّم.

فلمّا كان صلّى كلّ شيء مثله، نزل جبريل فقال: يا محمّد! الصلاة جامعة. فأمر رسول الله مناديا ينادي «الصلاة جامعة ». فصلّى جبريل برسول الله وأصحابه أربع ركعات./ فكانت أخفّ من صلاة الظهر، وكانت الركعتان الأوليان أتمّ من الأخريين. جبريل بين يدي رسول الله، ورسول الله بين يدي الناس، يقتدي رسول الله بجبريل، ويقتدي الناس بنبيّهم. ثمّ خلا عن الناس حتّى غابت الشمس، فنزل جبريل[1] فقال: يا محمّد! الصلاة جامعة. فاجتمع الناس، فتقدّم جبريل فصلّى ثلاث ركعات، فأعلن بالقراءة في الركعتين واسرّ في الثالثة. جبريل بين يدي رسول الله، ورسول الله بين يدي الناس، يقتدي رسول الله بجبريل، ويقتدي الناس بنبيّهم، ثمّ سلّم.ثم خلا عن الناس حتّى إذا غاب الشفق وإيْتَطَأَ[2] اللّيل، نزل جبريل فقال: يا محمّد! الصلاة جامعة. فاجتمع الناس، وتقدّم جبريل بين يدي رسول الله، ورسول الله بين يدي الناس، فصلّى جبريل أربع ركعات، يعلن في الركعتين الأوليين و خافت في الأخريين، جبريل بين يدي رسول الله، ورسول الله بين يدي الناس، يقتدي نبيّ الله بجبريل، ويقتدي الناس بنبيّهم. ثمّ خلا عن الناس، فظنّ الناس ألاّ صلاة بعدها. فلمّا كان الفجر نزل جبريل فقال: يا محمّد! الصلاة جامعة. فنادى رسول الله: الصلاة جامعة. فاجتمع الناس، فتقدّم جبريل، فصلّى ركعتين يعلن فيهما بالقراءة، جبريل بين يدي رسول الله، ورسول الله بين يدي الناس، يقتدي رسول الله بجبريل، ويقتدي الناس بنبيّهم. فهذا كان بدء الفرض في صلاتنا. ولولا أنّ الله أعلمنا [بـ]سنّة نبيّنا فرايضنا ما علمنا ذلك من القرآن.

ثمّ أعلمنا بالحجّ، والطواف بالبيت، والسعي والسنن فيه. فلولا أنّ رسول الله [أ] قام لنا سنّة الحجّ ما قام لنا [ذلك] من القرآن. ثمّ أمرنا في القرآن، فقال: «آتو الزكاة.» فأتانا من سنّة رسول الله ما تزكّى به الإبل، والبقر، والغنم، والذهب والفضّة، وجميع الحبوب. ولولا سنّة رسول الله ما عرفنا ذلك من القرآن.

---

1 - ورد في الأصل بعد جبريل: «فصلّى ثلاث ركعات»، ثمّ شطب على هذه العبارة، و واضح أنّها أقحمت خطأ في غير محلّها.

2 - تقدّم و استقرّ.

[قصد القدريّة من قولهم: لا نصّ إلاّ القرآن]

فافهم هذا الدليل البيّن [و] ما أراد القوم من ترك السنّة، وقولهم: «لا [نصّ] إلاّ القرآن». والقرآن قد نبذوه وراء ظهورهم. وإنّما أرادوا القرآن وقصدوا قصده لأنّه جمول دلول، ذووجوه، تجدون فيه ما يشبّهون به على كلّ ضعيف غيرعارف بالعلم. فنسأل الله أن يمنّ علينا وعليكم بإتباع سنّته/، والمضي على ما مضى عليه المهتدون من[1]صدر هذه الأمّة، حتّى يميتنا على ذلك إنّه وليّ قدير.

[ردّ مزاعم القدريّة في قضيّة الخيرو الشرّ]

ما ادّعت القدريّة. زعمت القدريّة المارقون في الدين أنّ الله خلق الخيروأمر به، ولم يخلق الشرّ، ولو خلقه لام ربه. فزعموا أنّ للخيرإلاها، وللشرّ إلاها، وهذا قول الزنادقة. لأنّه ليس مع الله قاض ولا حاكم، والخيرو الشرّ منه، قدّرجميع ذلك. فمن قال غيرذلك فليس له في الإسلام حظّ ولا نصيب.

فيقال لهم: ما أراد الله من إبليس ؟- فيقولون: أراد منه الطاعة.- فافْهَمْ كُفْرَهَم إذ قالوا « أراد منه الطاعة»، فزعموا أنّه قد تمّت إرادة إبليس حين أراد لنفسه المعصيّة، لأنّه عاص إلى يوم يبعثون، ولم تتمّ إرادة ربّنا - تبارك وتعالى!- إذ أراد منه الطاعة. فصارت إرادة إبليس في نفسه أكثرمن إرادة ربّ العالمين فيما أراد. فأكفر أكثرمن هذا ؟!

وقد بلغني أنّ رجلا أتى إلى ربيعة - منهم[2]- فقال له: يا ربيعة! تزعم أنّ الله يعذّبني على ما قدّرعليّ ؟!- فقال له ربيعة: فأنت تزعم أنّ الله يُعْصَى قصرا! وقال ربيعة: لئن كنتم صادقين- وأعوذ بالله أن تكونوا صادقين- لئن كان الشرّ والخيربأيديكم، لما بأيديكم أعظم ممّا بيد ربّكم.

[غيلان ومناظرة الأوزاعي له]

وقد بلغني أنّ الخليفة بعث إلى غيلان[3] القدري- وبلغه أنّه يتكلّم في القدر- فبعث

---

1 - في الأصل: و من.

2 - الضميريعود على القدريّة. أي أنّ السائل كان من القدريّة. وربيعة المقصود هنا هوربيعة الرأي، توفي سنة 754-136/753، وكان من أجلّ أيمّة السنّة وأفطنهم. انظر الفهرس. ويروى أنّ السائل هو غيلان انظرعيون المناظرات لأبي علي عمرالسكوني، ص205.

3 - انظرالفهرس حيث نترجم له مع الإحالة على المراجع. والذي يجب أن نلاحظ هنا، هوأنّ هذه الرواية الغاية منها وضع الشهرة العظيمة التي كان يتمتّع بها الاوزاعي في الميزان، وذلك لتبرير إعدام غيلان. غير أنّ هذه الرواية غيرمقبولة. وذلك أنّ الاوزاعي توفي سنة 157 وسنّه 70 سنة. فيكون إذن ولد سنة 87. فهو إذن في أوّل خلافة هشام بن عبد الملك (125-105) لم يتجاوز 18 من عمره، وفي آخرها لم تتقدّم به السنّ بحيث يحرز على السمعة التي اكتسبها عندما أصبح شيخا. يعسرإذن أن يكون هو الذي دعاه

إليه وقال له: انته عن هذا!- فقال له: أصلح الله الخليفة! ابعث إليّ من يكلّمني. فإن ظفر بي، فاضرب عنقي. وإن ظفرت به، فما لك إليّ سبيل. فبعث إلى الأوزاعي، فقال له: بلغني أنّ غيلان يتكلّم في القدر، فنهيته فقال: ابعث إليّ من يكلّمني. فإن ظفر بي، فاضرب عنقي، وإن ظفرت به، فما لك إليّ سبيل. فبعثت إليك لتكلّمه.

فقال له الأوزاعي: أسألك عن ثلاث أو خمس ؟- قال: تسألني عن ثلاث- فقال له: هل علمت أنّ الله قضى على ما نهى عنه ؟- قال له: ما عندي من هذا علم- فقال له الأوزاعي: هل علمت أنّ الله حال دون ما أمر به ؟- فقال: ما عندي من هذا شيء- قال له الأوزاعي: فهل علمت أنّ الله [أ]عان على ما حرّم- قال: هذا أعظم من الثنيتين، ما عندي من هذا علم.

قال الأوزاعي للخليفة/: أصلح الله الخليفة! مُرْ بضرب عنقه! فأمر به فقتل وصلب.

قال ابن عون: وكان الخليفة هشام بن عبد الملك. فقال الخليفة: يا أبا عمرو! قلت ففسّر. فقال الأوزاعي: قضى على ما نهى عنه. نهى آدم عن أكل الشجرة، وقضى عليه بأكلها. وحال دون ما أمر به. أمر إبليس بالسجود، وحال بينه و بينه. و[أ]عان على ما حرّم. حرّم الميتة، و [أ]عان المضطرّ على أكلها.

[الرد على المكذّبين بقدر الله]

وحدّثني[1] يحي بن عون، عن أبيه عون بن يوسف، عن الأعشى محمد بن علي، عن أبيه، قال: قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم !- لو أنّ المكذّب بقدر الله كسب الدنيا من حلال، وأنفقها في حلال، وحجّ البيت، وجاهد، واعتمر، ثمّ ذُبِح بين الركن و المقام مظلوما بدمه، لم ينفعه ذلك عند الله شيئا حتىّ يصليه سقر، لقول الله :

الخليفة لمناظرة غيلان لذا فإنّنا نفضّل رواية الطبريّ وهي الآتية: «حدّثني أحمد، قال: حدّثنا علي، قال: قال حمّاد الأبح: قال هشام لغيلان: ويحك يا غيلان! قد أكثر الناس فيك. فنازعنا بأمرك، فان كان حقّا اتبعناك، وان كان باطلا نزعت عنه. قال: نعم. فدعا هشام ميمون بن مهران ليكلّمه، فقال له ميمون: سل، فغنّه أقوى ما تكونون إذا سألتم- قال له: أشاء الله أن يُعصى؟- فقال له ميمون: أفعُصي كارها!- فسكت. فقال هشام: أجبه. فلم يجبه. فقال له هشام: لا أقالني إن لم أقتله. وأمر بقطع يديه و رجليه «(تاريخ، ج7 ص203). وكان ميمون بن مهران الرقي من مشاهير التابعين، روى عن عائشة وأبي هريرة، وولي قضاء الجزيرة للأمويين، وتوفي سنة 117 (ابن العماد، شذرات ج1 ص154). فالأرجح أن يكون هو الذي ناظر غيلان. واليه أيضا نسب أبو علي عمر السكوني هذه المناظرة (عيون المناظرات، ص292).

ولقد وردت نفس القصّة، مع بعض الاختلاف في اللفظ وعدم ذكر اسم غيلان، في ترجمة عون بن يوسف الخزاعي. انظر المالكي، الرياض، ج1 ص298.

1 - إنّ هذا الفعل يجعلنا نجنح إلى الاعتقاد أنّ هذه الفقرة كانت بهامش بعض النسخ، أضافها بعض تلاميذ يحي بن عون إلى كتابه عند سماعه عنه، ثمّ أقحمها فيما بعد بعض النسّاخ في صلب النصّ.

«ذوقوا مسّ سقر، إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر[1]». وإنّما انزل الله هذه الآية تعييرا لأهل القدر: «إنّ المجرمين في ضلال و سُعُر، يوم يسحبون في النار على وجوههم، ذوقوا مسّ سقر[2]».

قال ابن عون: حدّثني عون عن بعض أهل العلم، أنّ رجلا من أهل القدر وقف على علي بن أبي طالب، فقال له علي: لقد[3] خالفتم الله، وخالفتم الملائكة، وخالفتم الأنبياء، وخالفتم أهل الجنّة، وخالفتم أهل النار، وخالفتم إبليس- فقال: كلّ هؤلاء خالفنا، يا أمير المؤمنين!- فقال: نعم، وأجيبكم به في كتاب الله. قال الله لنبيّه: ‹ انك لا تهدي من أحببت ولكنّ الله يهدي من يشاء» [4]. وأمّا خلافكم الملائكة، فإنّهم قالوا: «لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا»[5]. وأمّا خلافكم الأنبياء، فإنّ نوحا قال لقومه: «ولا[6] ينفعكم نصحي إن أردت أن انصح لكم إنّ كان الله يريد أن يُغْويكم هو ربّكم واليه ترجعون»[7]. وإمّا خلافكم أهل الجنّة، فإنّهم حين دخلوا الجنّة، قالوا: «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله»[8]. وأمّا خلافكم أهل النار، فإنّهم حين دخلوها قالوا: «ربّنا غلبت علينا شِقوتنا»[9]. و أما خلافكم إبليس، فإنّه حين دخلها قال: «ربّ بما أغويتني»[10].

قال ابن عون: فلو عذّب الله أهل السموات و الأرضيين، لعذّبهم وهو غير ظالم لهم؛ ولو أدخلهم الجنّة، لكان برحمته أوسع من ذنوبهم. ولقد أدخل الله أهل النار/ النارَ، وإنّ الله لمحمود في صدورهم، لأنّهم علموا أنّه لم يصيّرهم إلى النار إلاّ بما استحقّوا به العذاب، وأنّه غير ظالم لهم.

قال ابن عون: ولقد بلغني أنّ ابن عبّاس أخذ طينا فكوّره بُنْدُقَةً، ثمّ قال لأصحابه: ما في داخلها ؟- قالوا: لا ندري- فقال لهم: أنا خلقتها، أنا أعلم بما فيها، لقول الله: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»[11].

1 - سورة القمر 54 الآية 48 - 49.

2 - سورة القمر 54 الآية 47 - 48.

3 - هذه الكلمة مكررّة بالأصل.

4 - سورة القصص 28 الآية 56.

5 - سورة البقرة 2 الآية 32.

6 - في الأصل: لن.

7 - سورة هود الآية 34.

8 - سورة الأعراف 7 الآية 43.

9 - سورة المؤمنون 23 الآية 106.

10 - سورة الحجر 15 الآية 39.

11 - سورة الملك 67 الآية 14.

قال ابن عون: فصحّت الرواية عن نبيّ الله، عن الله- تبارك وتعالى!- أنّه لما خلق آدم، مسح ظهره بيمينه، فأخرج كلّ نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، فقال: هؤلاء في جنّتي ولا أبالي. ومسح بيده الأخرى- وكلتا يديه يمين- فمسح بها ظهره اليسار، فاستخرج كلّ نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، فقال: هؤلاء في ناري ولا أبالي. فمضت إلى يوم القيامة. قال ابن عون: فكان في علمه السابق- تبارك وتعالى!- أنّه قد علم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، وبعدما خلقهم، أكثر ممّا علم ابن عبّاس ما في داخل البندقة التي[1] دوّرها. فافهم وتدبّر ذلك.

قال ابن عون: قال الله في كتابه: «ولو رُدُّوا لَعَادوا لما نهوا عنه وإنّهم لكاذبون»[2]. علم من أهل الطاعة أنّهم سيطيعون ما بقوا، وعلم من أهل المعصية أنّهم سيعصون ما بقوا.

وقد قال علي بن أبي طالب لرجل منهم - وقد سأله عن القدر- فقال له علي: القدر بحر عميق، فلا تتهوّر فيه. -فقال له: يا أمير المؤمنين! أجبني عن القدر- فقال له علي: القدر سرّ الله، فلا تسأل عن سرّه. فولّى القدري وهو يقول: سألت أمير المؤمنين عن القدر، فلم يجبني- فقال له علي: ارجع، فلأسألنّك[3] عن أربع خصال، فإن رجعت عن واحدة منها لأضربنّ عنقك. ربّنا - تبارك وتعالى!- خلقك لما شئت أو لما شاء ؟- قال: لما شاء- قال: فيحييك، حين يحييك، لما شئت أو لما شاء ؟- قال: لما شاء- قال: فيميتك، حين يميتك، لما شئت أو لما شاء ؟- قال: لما شاء- قال: فيبعثك، حيث يبعثك، لما شئت أو لما شاء ؟- قال: لما شاء- فقال له علي: اذهب، فليس في يديك شيء! فمن زعم أنّ مع الله قاضيا/ ورازقا، فقد كفر بالله العظيم، لأنّه خلق الخير و الشرّ.

ويقول القدرية: إنّه لم يخلق الشرّ. فينزّهونه بأن يكون خلق الشرّ بالكفر به، لأنّهم جعلوا للشرّ خالقا غير الله، فصاروا إلهين، إلهًا للشرّ وإلهًا للخير. وفيها، في كتاب [الله][4]، دليل لمن أراد الله هداه. قوله: «أولائك الذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم، لهم في الدنيا خِزي، ولهم في الآخرة عذاب عظيم»[5]. فأين الاستطاعة هاهنا لشيء قد تقدّم علم الله به ؟! وآي كثير في القرآن، ممّا هو حجّة عليهم، يطول ذكرها.

1 - في الأصل: الذي.

2 - سورة الأنعام 6 الآية 28.

3 - في الأصل: فلا اسلنك.

4 - أضفت العبارة ليستقيم السياق.

5 - سورة المائدة 5 الآية 41.

قال ابن عون: ولقد سألني رجلان منهم، من بني نجران[1] (إذ كان مرابطا بسوسة)، في اجتماع من الناس [و] خلق عظيم، فقال واحد منهما: كيف يعذّبنا الله على ما قدّر علينا ؟- فقلت له: أشيء في البدن أنفع من العقل ؟- قال: لا- قلت له: أفمكتسب هو أم مخلوق ؟- فسكت، ولم يكن عنده جواب. فقلت له: لئن زعمت أنّه مخلوق، فما في يدك شيء. وإن زعمت أنّه مكتَسب، فينبغي لك أن تكتسب منه ما يحتاج [فيه] إليك الخلفاء، والقضاة والولاة، ولا تقعد في أخلاقك هذه- فقال لي الآخر، حين أفحم صاحبه: رحمك الله! إنّهم يقولون كيف يعذّبنا على ما قدّر علينا؟- فقلت له: أخبرني عن المأبون في دبره، أشيء أراده لنفسه، أو شيء قضي عليه ؟ فسكت. فقلت له: لئن زعمت أنّه شيء أراده لنفسه، لقد أَحَلْتَ، لأنّه من كان به هذه البليّة افتدى منها بماله وولده، فكيف يحبّها لنفسه، وهو يفتدي [منها] بما أنعم الله به عليه! وإن قلت: إنّه شيء قضي عليه، فما في يدك شيء. فقال لي: إنّ المأبون في دبره مرض من الأمراض- فقلت له: فكلّ مريض يطلب ثواب مرضه من الله، فممّن يطلب ثوابه هذا؟! فولّى عنّي، ودخل في الناس، ومضى.

ويقال لهم : أخبرونا عن الرجل الذي يقول «لا أعمل خيرا ولا شرّا.» فيقولون: لا يدخل جنّة ولا نارا.[2]/ فتأخذهم الحجّة، لقول الله : « فريق في الجنّة وفريق في السعير[3].»

[التحذير من القدريّة وتخليدهم في النار]

فاحذروهم، وحذّروهم الناس. وقال البهلول- رحمة الله عليه!- ليس في الأفراق[4] فرقة أنجس ولا أرجس من القدريّة، غمرت أهل الأهواء فكفروا بها[5]. وعمدت القدريّة إلى الربّ - تبارك و تعالى!- فأوهنوا ملكه، وقصدوا[6] قصده، وزعموا أنّه لم

1 - « نجران بن زيدان، بطن من القحطانيّة ». انظر عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب، ج3 ص 1173.

2 -لم نقف على هذا القول للقدريّة في غير هذا النصّ. وكلّ ما يروي الأشعري في شأن المعتزلة هو أنّهم «اختلفوا هل يكون فعل الإنسان لا طاعة ولا معصية، أم لا، على مقالتين. فقال قائلون: لا فعل للإنسان البالغ إلاّ وهو لا يخلو من أن يكون طاعة أو معصية. وقال قائلون: إنّ الأفعال منها طاعات، ومنها معاص، ومنها مباحات، لم يأمر الله بها، ليست بطاعة ولا معصية.» (مقالات الإسلاميّين، ص 447).

3 - سورة الشورى 42 الآية 7.

4 - هذا الجمع غير متداول، غير ان اللسان (ج10 ص301-300) يذكره: « وأفراق جمع فرقة... قال: وأفراق جمع فِرَق، وفِرَق جمع فرقة.»

5 - أتت هذه العبارة مضطربة بالأصل وهذا نصّها: عمدت أهل الأهواء فكفروا بها ولى وها ولى.

6 - أي كسروا. فصاحب اللسان (ج3 ص 355) يروي أنّ العرب تقول « قصدت العود قصدا، كسرته». وتقول « قصده قصدا، قسره» (357).

يعلم شيئا حتّى كان.

وقال عون - رحمة الله عليه!- أَرُونيه قدريا صغيرا أَرِكموه زنديقا كبيرا. فكلّ من رأيتموه منهم فلا تقفوا معه، واحذروه*[1]، وحذّروه الناس. واعلموا أنّ كلّ من في النار يرجو الخروج منها، إلاّ ثلاثة: إبليس، وكافر بالله، وصاحب بدعة. فقد أيسوا من الخروج من النار.

[لا يبالي صاحب السنّة وإن كانت ذنوبه حشو الأرض]

قال ابن عون: وسمعت عونا - رحمة الله عليه!- يقول: لا يبالي من سلم له الإسلام و السنّة على أيّ جنب لقي الله- فقلت له: وإن كثرت ذنوبه ؟- قال لي: نعم، وإن كانت حشو الأرض، يلقى الله بها العبد. فاستكثرتُ[2] ذلك وتعجّبتُ منه. فقال لي: أيّهما أكثر، ذنوب جميع الخلق، أو رحمة الله ؟- فقلت له: رحمة الله- فقال لي: فتلك الذنوب كلّها تدخل في رحمة الله.

ففي هذا بيان لمن أراد الله هداه، وإن كانت الحجّة عليهم كثيرة بطول ذكرها. جعلنا وإياكم ممن يقتدي بالماضين المهتدين، ويَقْفو آثارهم، ويسلك سبيلهم. وصلّى الله على محمّد!

ما قالت الجهميّة والردّ عليهم

[ردّ قولهم في أنّ الله ليس بشيء]

قال ابن عون: زعمت الجهميّة أنّ الله لا يقع عليه اسم شيء، فإذا وقع عليه اسم شيء، وقعت عليه الصفة. وقد قال الله في كتابه - وقوله الحقّ البيّن، الواضح التنزيل- « قُل أيّ شيء أكبر شهادةً، قل الله شهيد بيني وبينكم[3]»، فاخبر أنّ الله شيء.

وزعمت الجهميّة أنّهم لا يصفون لله قوّة. وقد قال الله في كتابه: ... «[وقالوا] من أشدّ منّا قوّة ؟ أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشدّ منهم قوّة[4]».

1 - أضيف ما بين النجمتين بالهامش مع إشارة تدلّ على مكانه من النصّ.

2 - هذه الكلمة، كجلّ ما كتب في النصّ، غير منقوطة في المخطوط. فيمكن إذن أن نقرأ أيضا: «فاستكبرت».

3 - سورة الأنعام 6 الآية 19.

4 - سورة فصّلت 41 الآية 15.

[الله يفوق كلّ وصف]

وقد تبالغت الجهميّة في صفة[1] الربّ العظيم، الذي فاقت عظمته الوصف و التدبير، وكلّ الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدرته، وردعت عظمته العقول، فلم تجد مساغا، فرجعت خاسئة وهي حسيرة[2]. وإنّما أمر[نا] بالنظر و التفكير، فيما خلق بالتقدير. وإنّما يقال «كيف كان»، لما لم يكن مرّة ثم كان. فأمّا الذي لا يحول ولا يزول، ولم يزل وليس له مثل، فإنّه لا يعلم كيف هو. وكيف يُعْرَف قدر من لم يُبْدأ، ولا يموت ولا يَبْلى ؟! وكيف يكون لصفة شيء منه حدّ أو منتهى، يعرفه عارف، أو يحدّ[3] قدره واصف ؟!/ وذلك من جلاله، فضلا على أنّه الحقّ المبين، لا حقّ أحقّ منه.

[العقل عاجز عن إدراكه]

والدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته، عجزها عن تحقيق صفة اصغر خلقه، لا تكاد تراه صغرا، يحول و يزول، ولا ترى له سمعا ولا بصرا. ولما يتقلّب به، ويحتال من عقله، أعْضَلُ بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره. تبارك الله أحسن الخالقين، وخالقهم، وسيّد السادة وربّهم، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير!»[4]

[نكتفي بما وصف الله به نفسه]

فما وصف الله لنا من نفسه على لسان نبيّه، سمّيناه كما سمّاه، ولم نتكلّف منه صفة ما سواه. لا نجحد ما وصف، ولا نتكلّف معرفة ما لم يصف. اعلموا - رحمكم الله!- أنّ العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك، ولا تجاوز ما قد حدّ لك. فإنّ من قوام الدين معرفة المعروف، وإنكار المنكر. فما بُسِطت عليه المعرفة، وسكنت إليه الأفئدة[5]، وذُكِرَ أصله في الكتاب و السنّة، وتواطأت[6] عليه الأمّة، فلا تخافنّ في ذكره وصفته من ربّك، ما وصفه من نفسه عينا، ولا تتكلفنّ ما لم يصف

---

1 - ابن عون يحذّر من المبالغة في الكلام في صفة الله، سواء بالنفي أو الإثبات. ويؤاخذ الجهميّة، وأهل الكلام عامّة، على مبالغتهم في الخوض في الصفات، لأنّ الله يفوق كلّ وصف.

2 - اقتباس من قوله تعالى: ثمّ أرجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير (سورة الملك 67 الآية 4).

3 - حيث أنّ الكلمة غير منقوطة يمكن أن نقرأ أيضا: يجد.

4 - سورة الشورى 42 الآية 11.

5 - في الأصل: الافدة.

6 - في الأصل: تواطت.

لك من ذلك قَدْرًا[1]، ولا تتكلفنّ علمه بعقلك، ولا وصفه بلسانك. اصمت عنه، كما صمت الربّ عنه من نفسه. فإنّ تكلّفك معرفة ما لم يصفه من نفسه، مثل إنكارك ما وصف منها. وما ذكر عن رسول الله أنّه سمّاه من صفة ربّه، فهو بمنزلة ما سمّى ووصف الربّ من نفسه.

[الله يخاطبنا بما نعقل]

فإنّ الله - وله الحمد!- خلقنا ولا نعرف شيئا إلاّ ما عرّفنا. ثمّ عرّفنا المعرفة التي ركّبها فينا، فعرفناه بها، وبالفطرة[2] التي فطرنا عليها. وجعل لنا ألفاظا عقلنا بها من أنفسنا ما حدّدناه وشاهدناه. ثمّ خاطبنا - تبارك وتعالى!- بمثل تلك الألفاظ التي بها عقلنا أنفسنا وعرفناها، وما وصف من نعيم الآخرة وعذابها، بما شاهدنا من نعيم الدنيا. وذلك غير محدود عندنا - عينا بعين، بطعم ولا لون- بالألفاظ التي عقلنا، عندما أخبر مِنْ ذكر الجنان، والأرايك و الألوان، [و] الصحاف [و] الذهب واللؤلؤ والمرجان، والحور المقصورات في الخيام؛ وما ذكر من النخل والرمّان، وما ذكر من النار والجحيم والزقوم، والأغلال و الأصفاد و الأنكال و السلاسل الثقال. أعوذ بالله من النار، ونسأله الجنّة.

[الردّ على إنكارهم الاستواء على العرش]

ثمّ أخبرنا - تبارك وتعالى!- عن نفسه ما علّمنا في كتابه، فقال:» الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا، ثمّ استوى إلى/ السماء فسوّاهنّ سبع سموات وهو بكلّ شيء عليم»[3].

وأنكرت الجهميّة استواءه على العرش، وقد ذكر الله ذلك في القرآن في أكثر من عشرة مواضع، اكره تطويلها. وذُكِرَ عن رسول الله، والصحابة الموثوق بهم في الاختلاف من الإسناد، استواءه[4] على العرش في أكثر من عشرين موضعا فيما بلغني سوى ما لم يبلغني. فزعمت الجهمية أنّه استولى على العرش، تريد امتلك. ولم يقولوا، كما قال - تبارك وتعالى!- الرحمان على العرش[5]. فاستعظموا قول الله وخالفوه، وقالوا: الله في كلّ مكان، وكلّ مكان خال فهو من الله مَلأٌ. فلم يستعظموا

---

1 - أي اعتمادا على العقل و التدبيرو القياس. انظر اللسان ج5 ص 76.

2 - انظر دائرة المعارف الإسلامية تحت عبارة فطرة، ومقدّمة ليون قوتي (L.Gauthier) لترجمته لحيّ بن يقضان لابن الطفيل، الطبعة الثانية.

3 - سورة البقرة 2 الآية 29.

4 - في الأصل: باستواه.

5 - سورة طه 20 الآية 5.

على أنفسهم أن يقولوا: امتلأ منه الجيف[1] والكنف. فهذا عند الله عظيم!

[الردّ على إنكارهم أنّ الله في السماء]

وإنّ الله - تبارك وتعالى!- في السماء دون الأرض، وعلمه في كلّ مكان. « لا يعزُب عنه مثقال ذرّة[2] في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر.» والدليل أيضا، بالحجّة عليهم، أنّ الله باين من خلقه بذاته - تبارك وتعالى!- الحجبُ التي حجبته.

وقد قال رجل للنبي - عليه السلام!- وقد أتاه بخادم له سوداء، فقال لرسول الله: عليّ رقبة مؤمنة، أفأعتق هذه؟- فقال لها: أين ربّك؟- قال: في السماء- قال لها: فمن أنا؟- قال: رسول الله- قال: فاعتقها، فإنّها مؤمنة.

وقول الله لعيسى دليل على ذلك: «إنّي متوفّيك ورافعك إليّ»[3]. ونحو من ثمانين آية في القرآن أنّه في السماء دون الأرض، أكره تفنينها لموضع التطويل.

وحدّث الرواة عن رسول الله، والصحابة والتابعين، أكثر من أربعين حديثا، فيما بلغني، اختلفوا في الإسناد عن الرجال، أنّه على عرشه، بائن من خلقه بذاته، مع أحاديث كثيرة لم أحفظها ولم تبلغني.

على أنّ الحجب التي تظاهر عليها العلماء، والرواة، [و] هلمّ جرّا إلى يومنا هذا- إنّ دون الله حجبا- [حجّة][4] بانّ الله بائن من خلقه، على عرشه فوق سمواته. قال الله - تبارك وتعالى!- «كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون»[5]. وقيل للنبيّ[6] - عليه السلام!- هل رأيت ربّك؟ - قال: فاحسبه انتفض وقال: يا محمّد! إنّ بيني و بينك[7] سبعين حجابا من نور، لو دنوت إلى واحد منها[8] احترقت. مع أحاديث كثيرة يطول ذكرها.

---

1 - هذا يذكّر بما نسبه أحمد بن يزيد المعلّم إلى المريسي من القول بأنّ الله « في جوف حمار ميّت.» انظر هذا الكتاب ص 5.

2 - في الأصل: لا يعزب عنه مثقال حبّة من خردل في السموات... وليس من شكّ في انّه قد اشتبهت على المؤلف آيات مختلفة مزج بينها لتقاربها نصّا ومعنى، وهي الآتية: سورة يونس 10 الآية 61، سورة لقمان 31 الآية 16، سورة الأنبياء 21 الآية 47. والآية المقصودة هي التي أثبتناها: سورة سبا 34 الآية 3.

3 - سورة آل عمران 3 الآية 55.

4 - أتت هذه الجملة مضطربة، فأضفنا ما بين المعقوفين اعتمادا على السياق.

5 - سورة المطفّفين 83 الآية 15.

6 - في الأصل: وقول النبي.

7 - في الأصل: بينه.

8 - في الأصل: منهما.

[الردّ على إنكارهم النزول]

وأنكرت الجهميّة أنّ الله ينزل. ويقولون: لا يخلو منه مكان. ويقولون: فمن يخلفه إذا نزل؟- فيقال/ لهم: فمن خلفه في الأرض إذ صَعِد؟

وقد قال الله: «وكان عرشه على الماء»[1]. فمن كان علمه في كلّ مكان سواء، فلم يخل منه مكان. مع أكثر من خمسين حديثا في مثل هذا، عن النبيّ والصحابة والتابعين، يختلفون في الإسناد، ويزيد بعضهم على بعض في الحديث، ويكون بعضهم أحسن اقتصاصا من بعض، سوى ما لم يحفظ، على أنّ الله - تبارك وتعالى!- في السماء. تَثَبَّتُوا ذلك و أَوْعُوه، وسكنت إلى ذلك أفئدتهم[2]، لا يرتابون ولا يشكّون، كرهتُ التطويل في ذلك، وقد بيّنتُ جميعها في غير هذا الموضع. وإنّما سُمِّيت الملائكة « المقرَّبون » لقربهم من الله دون جميع خلقه. وإنّما حيّرت الجهميّة الناس، وأضلّوا عقولهم، حين قالوا: « إنّ الله لا يخلو منه شيء، ولا يزول عن موضعه »، فأسرع إلى الجهّال قولهم.

وكذلك قال الله[3]، تبارك وتعالى! ولكنّ الله ليس بمنزلة الخلق في نزوله، لأنّه ليس أحدا من الخلق، يصير من مكان إلى مكان، وموضع كان فيه إلى غيره، إلاّ وهو زائل عن موضعه أو مكانه الأوّل بنفسه. و أنّ الله إذا استوى من الأرض إلى السماء، أو نزل من السماء إلى الأرض، لم يعزب عن عمله [ما] في السموات ولا في الأرض. علمه فيهنّ بعد الاستواء وبعد النّزول، كعلمه قبل ذلك. فمن كانت هذه حاله، فليس بزائل مثل خلقه، تبارك الله رب العالمين!

[ما زعمت الجهميّة من خلق القرآن.]

وزعمت الجهميّة أنّ القرآن مخلوق. وذلك أنّهم أرادوا التعطيل وجحود القرآن. فلما رأوا إجماع الأمّة على القرآن، وأنّه حقّ، وأنّه نُزِّل من عند الله، كرهوا أن يعارضوا الأمّة بالجحد، فعارضوها بكفر مُصَرَّح[4]، وجعلوا القرآن مخلوقا[5] مثل الشجر،

---

1 - سورة هود 11 الآية 7.

2 - في الأصل: افدىهم (هكذا بدون نقط)

3 - أي مما ذكر في كتابه من نزوله واستوائه.

4 - كذا بالأصل: غير أنّه، حيث هذه الكلمة غير منقوطة كما هو الشأن عادة بالنصّ، ولتشابه بعض الحروف به (د، ذ، ر، ز، و ...) يمكن أيضا أن نقرأ: مِصْدَحٍ = صارخ؛ أو مضرّج، من ضرّج الكلام = حسّنه وزوّقه؛ أو مضوّح = ممزوج، كما يمزج اللبن بالماء؛ أو مصوّخ = يصوخ فيه الإنسان كما يصوخ في الأرض الصوّاخة؛ أو مطوّح ... إلى غير ذلك من الاحتمالات المنجرّة عن عدم إعجام الحروف.

5 - أضيفت الكلمة بخطّ النّاسخ بالهامش مع إشارة إلى مكانها من النصّ.

والجبال والمدر، إباحة لتعطيل[1] القرآن بالحدّ منه وانتقاصه. وذلك مذهب كلّ من قال بهذا القول. وسأبيّن لكم فيه من تنزيل القرآن، والبلاغات عن الرسول وأصحابه، ما يبيّن لكم أنّه كلام من كلام الله، تكلّم به وقاله.

وزعموا أنّ كلام الله، وعلم الله، وإرادة الله، وقدرة الله، ومشيئة الله مخلوقات.

والله[2] - تبارك وتعالى!- عالم، قدير، مريد[3]، شَاءٍ[4]، متكلّم، إذا شاء أن يتكلّم تكلّم، وإذا أراد أمرا قدّر، وإذا شَاءَ فَعَلَ، لا يعزب عن عمله مثقال ذرّة[5]، «ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم، ولا خمسة إلاّ هو سادسهم، ولا/ ادني من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم أين ما كانوا، ثمّ ينبّئهم بما عملوا»[6].

فمحال أن يقال: رابع مع ثلاثة، أو خامس مع أربعة، أو سادس مع خمسة كلّهم[7]. وكُفْرٌ أن يقال: ممتزج بالخلق، غَيْرُ بائن منهم. كقول جهم: « من عبد حصاة، أو عمودا، أو حجرا، فقد عبد الله، لأنّ الله ممتزج به[8].» تعالى الله عمّا يقولون علّوا كبيرا! ولكنّه اخبر أنّ علمه مع كلّ احد، كما قال: « إنّ الله مع الذين اتّقوا والذين هم محسنون»[9]، و: « إنّ الله مع المتّقين»[10]. في أشباه ذلك «معهم»، يريد: معينا لهم،

1 - بالأصل: لىعطم (هكذا بدون نقط) فأصلحنا الكلمة حسبما يقتضيه السياق بأقرب ما يوافق خطّها، وقد سبق الحديث أعلاه عمّا يقصده الجهميّة من تعطيل القرآن.

2 - بالأصل: وأنّ الله ... ولقد حذفتُ « أنّ» رفعا للالتباس، لأنّ الواو ليست هنا حرف عطف، وإنّما هي حرف استئناف. فلا يتابع المؤلّف رواية قول الجهمية، بل العكس « يجزم جزما قاطعا بما يخالف قولهم ويفنّد زعمهم.

3 - بالأصل: يريد.

4 - بالأصل: شايا (هكذا منقوطة).

5 - اقتباسا من قوله تعالى: «وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة» (يونس10، الآية 61)؛ ومن قوله:» لا يعزب عنه مثقال ذرّة» (سبا 34 الآية 3).

6 - سورة المجادلة 58، الآية 7.

7 - في الأصل: كهم.

8 - هكذا كان الحال بمكّة قبل الإسلام. ولم يكن ذلك مقصورا على العرب بمفردهم. فكثير من الأديان كانت- وبعضها ما يزال- على هذه الحال. وهو ما يعبّر عنه في علم الأديان بعبارة: Le Culte Des Bétyles /Baetylia Cults.

أحسن مصدر عربي هو كتاب الأصنام لهشام ابن اللكبي (819-737/204-120). طبع بالقاهرة سنة 1912 وترجم لعدّة لغات. أعاد تحقيق الكتاب مع ترجمة فرنسية الأستاذ عطاء الله (باريس 1969). انظر أيضا مؤلّف توفيق فهد: Toufic Fahd, Le Panthéon de l›Arabie Centrale à la Veille de l›Hégire, Paris 1968.

9 - آخر سورة النحل 16.

10 - وردت هذه العبارة في ثلاث آيات: البقرة 2 الآية 194؛ التوبة 9 الآية 36، 123 وفي الأصل: لمع المتّقين.

موفّقا لهم، مسدّدا لهم، وهو اقرب إليهم من حبل الوريد[1]. على هذه الجهة فاعرفوا بيان ذلك، والتوفيق من الله.

ولن يخلو الذي يزعم أنّ القرآن مخلوق أن يكون على جهتين: منهما أنّ الله لم يتكلّم، وليس القرآن كلامه. فقد ردّ الله في آي كثيرة ذكرها في القرآن أنّه كلامه. ووجهة منهما أن يقول: هو كلام الله، والله خلق كلامه، فيكون محالا في اللفظ، زاعما أنّ الله منه شيء مخلوق. تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا! فقد كفر أهل هذه الصفة في الوجهين جميعا.

وإنّما شبّهت الجهميّة على الناس أن قالوا: «كلّ شيء دون الله فهو مخلوق، والله الخالق، والقرآن شيء.» وإنّما كلام الله كعلمه: لم يزل عالما، ولم يزل متكلّما، لا ينقض بعضه بعضا. وليس هو كالشيء المخلوق، لأنّ بكلامه خلق الخلق. فبأيّ شيء خلق كلامه ؟! وذلك قوله - تبارك وتعالى!- «إنّما قولنا[2] لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[3]. فالخلق كلّه بكن، فصار بها خلق الخلق، فبأيّ شيء خلق كن ؟! تعالى الله عمّا يقولون علوّا كبيرا!

قال الله: « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله»[4] ... وقد ذكر الله ذلك في القرآن في أكثر من ثلاثين موضعا. وفي حديث رسول الله، وأصحابه التابعين، في أكثر من ثلاثين موضعا أيضا فيما حفظت وفيما بلغني/، أنّ القرآن كلام الله، وأنّ الله متكلّم، وأنّه خاطب الملائكة، وآدم، وموسى، وعيسى، والسموات و الأرضيين، والبحار والجبال. ومراجعته إيّاهم تدلّ على كلامه، تبارك وتعالى! وأنّ قول رسول الله- صلّى الله عليه وسلّم!- وأصحابه، والتابعين له بإحسان، غير مخالف للقرآن، بل موافق له، مفسّر له في جميع ما وصفوا وحدّثوا وذكروا.

فزعمت الجهميّة أنّ الله لم يكلّم موسى، فكفرت لجحودها كلامه لموسى. وقد بيّن الله ذلك في كتابه، فقال: «تلك الرسل، فضّلنا بعضهم على بعض، منهم من كلّم الله»[5]... فأخبر أنّ منهم من كلّمه، ومنهم من لم يكلّمه، فأوحى إليهم بلا كلام. وقال: «ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل، ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلّم

1 - اقتباس من قوله: «ونحن اقرب إليه من حبل الوريد» (سورة ق 50 الآية 16).

2 - بالأصل: أمرنا. انظر التعليق التالي.

3 - سورة النحل 16 الآية 40. وردت في القرآن آية أخرى شبيهة بهذه وهي: إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (سورة يس 36 آية 82). ولقد اشتبهت هذه الآية بالسابقة على المؤلّف، فعوّض «قولنا» بأمرنا.

4 - سورة البقرة 2 الآية 75، وبقيّة الآية: ثمّ يحرّفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون.

5 - سورة البقرة 2 الآية 253.

الله موسى تكليما»[1]. قال: خصوصيّة، ولو كان الأنبياء في الوحي سواء، لم يكن ثمّ خصوصيّة. ولو كان خلق كلاما، فكلّمه ذلك الكلام، كما يقول الجهميّة، لم يكن لموسى فضل، لأنّ الأنبياء كلّهم مكلّمون [2]بالوحي والرسالة. ولم يكن يجوز للكلام الذي خلق أن يقول:» إنّني أنا الله، لا إله إلاّ أنا فاعبدوني»[3]. ولا يجوز هذا الكلام إلّا لله ربّ العالمين، هو الذي تكلّم به ونطق به. وإن زعموا إنّه مخلوق، لزمهم أن يكون هذا الخلق ادّعى الربوبيّة من دون الله، وأنّ موسى عبد الخلق من دون الله، وقد عصم الله الرسل و الأنبياء عن الكفر و الكذب، وهذا كفر بالله. ولو كانت كما قالوا، لكانت تكون: «يا موسى... إنّه هو الله لا إله إلاّ هو[4] فاعبده، وأقم الصلاة لذكره»، ولم تكن: يا موسى... إنّني[5]أنا الله...

ففي هذا بيان و دلالة، وكذبت الجهميّة على الله، وقالوا قولا عظيما.

[ما أنكرت الجهميّة من رؤية الربّ.]

أنكرت الجهميّة أن يكون الله يرى يوم القيامة، يراه المتّقون[6] وأولياءه في الجنّة. فلم يزل يملي لهم الشيطان حتّى جحدوا قول الله: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة»[7]. وقوله : « تحيّتهم يوم يلقونه سلام وأعدّ لهم أجرا كريما[8]» وقوله : في مقعد صدق عند مليك/ مقتدر[9] ». وقوله : «يوم التلاق[10]»، يوم يلتقي الخالق والمخلوق. فقالوا: لا يراه أحد. فجحدوا - و الله!- فضل كرامة الله التي أكرموا بها من النظر إلى وجهه، ونظرته إيّاهم، في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فهم بالنظر

---

1 - سورة النساء 4 الآية 164.

2 - بالأصل: كلّها مكلّمين.

3 - سورة طه 20 الآية 14. وبقيّة الآية: وأقم الصلاة لذكري. وقد وردت هذه الآية محرّفة بالأصل على هذه الصورة: «إنّي أنا الله ربّ العالمين فاعبدني.» ذلك أنّ هذه الآية قد اشتبهت على المؤلّف بآية أخرى هذا نصّها:»... يا موسى إنّي أنا الله ربّ العالمين؛ وان ألق عصاك...» (القصص 28 الآية 31-30) وسيتكرّر هذا الالتباس فيما يلي ص 21 تعليق 4.

4 - بالأصل: «إنّه هو الله ربّ العالمين...» وهذا تحريف ناتج عن الالتباس الذي بيّناه في التعليق السابق. وعبارة «يا موسى» ليس هذا محلّها، وإنّما تقدّمت في آية 11 من نفس السورة، ولذا فصلناها بنقط متتابعة.

5 - في الأصل: إنّي؛ وذلك ناتج عن الالتباس الذي بيّناه في التعليقين السابقين.

6 - بالأصل: المىمى (هكذا بدون نقط).

7 - سورة القيامة 75 الآية 23-22.

8 - سورة الأحزاب 33 الآية 44.

9 - سورة القمر 54 الآية 55 وهي آخر آية في السورة.

10 - سورة غافر 40 الآية 15.

إليه ينضرون. [وعـ]ـد ربّ السماء و الأرض ليجعلنّ رؤيته يوم القيامة للمخلصين له ثوابا، وينضّرنّ[1] وجوههم دون المجرمين، وتَفْلُجُ[2] بها حجّتهم على الجاحدين، جهم وأصحابه، فهم يومئذ عن ربّهم محجوبون، لا يرونه كما زعموا أنّه لا يرى، ولا يكلّمهم كما زعموا، ولهم عذاب عظيم. وكيف لم يعتبروا بقول الله: «كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون»[3].

وقال المسلمون: يا رسول الله! هل نرى ربّنا ؟ وذلك قبل أن ينزّل الله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة.» قال رسول الله: هل تُضادّون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟-قالوا: لا -وقال: فهل تضادّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟- قالوا: لا- قال: فإنّكم ترون ربّكم يومئذ كذلك. فأنكروا النظر إليه وردّوه، افتياتا[4] على الله ورسوله وترك التسليم لقوله، إذ[5] قالوا: لا يمكن النظر إليه إلّا بمعرفة منه، ولا تقع المعرفة إلاّ على محدود. وقاسوا خبر الغيب من أمر الله، وما اخبر به رسوله أن يكون في الآخرة، بما شاهدت عقولهم، فحملوا ذلك على ما أدركوا وشاهدوا. وقد بَايَنَ الخالق من أمر الآخرة، للمخلوقين، أَمْرَ الدنيا، مباينة عَجَّزَتْ عنه الأوهام، وحسرت عنه العقول، من وصفه ما وصف به في الجنّة، وما فيها، وما اعدّ الله لأهلها. أسأل الله الجنّة برحمته.

فقال بعض العلماء: إنّ أهل الجنّة يرون الله جهرا، وقال بعضهم: كما يرون الهلال. وقال رسول الله -صلّى الله عليه!/-: أفضل أهل الجنّة منزلة من ينظر في وجه الله كلّ يوم مرّتين. وقال رسول الله: إذا رأيت الله خررت ساجدا. وقال بعض العلماء: يحقّ على من نظر إلى الله أن يَنْظُرَ[6] وجهه. مع نحو أكثر من ثلاثين حديثا نقلتها الرواة على[7] نحو ما وصفت، اكره التطويل لها في الحجّة. وفي هذا غُنْيَة، وكفاية و بيان، لمن[8] أراد الله هداه.

وأنّ الأبصار لم تدرك الله في الدنيا لأنّه خلقها أبصار الفناء، فلا تقوى على النظر إليه، لا مؤمن ولا كافر. فإذا خلق لها أبصار البقاء، نظر إليه أهل الجنّة، فقويت على

1 - بالأصل: وينضرته.

2 - تفلج = تفوز.

3 - سورة المطفّفين 83 الآية 15.

4 - بالأصل: اقتيابا وقد ورد في اللسان (ج2 ص 70-69) ما نصّه: « وكلّ من احدث دونك شيئا فقد فاتك به، وافتات عليك فيه... وافتات عليه إذا انفرد برأيه دونه في التصرّف فيه.»

5 - في الأصل: إنّ.

6 - بالأصل: سطر (بدون نقط)، ويمكن أن تقرأ: ينظر.

7 - في الأصل: على ما نحو ما ...

8 - في الأصل: لم.

النظر إليه، لقول الله: وجوه يومئذ ناضرة - ناعمة- إلى ربّها ناظرة - ينظرون إلى الله- وهو غاية [إ]كرامه أهل الجنّة. وحجب الله أبصار أهل النّار عن النظر إليه، حين ركّب فيها نور البقاء، فقال: كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون.

وأنكرت الجهميّة أن يكون الله - تبارك و تعالى!- تجلّى للجبل. ومن أنكر هذا فقد كفر. حين قال موسى: «ربّ أرنّي انظر إليك. قال: لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل، فان استقرّ مكانه فسوف تراني. فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا «(فقالت العلماء: تعقّر بعضه في بعض، فهو يتجلجل في الأرض، يسيخ إلى يوم القيامة) «وخرّ موسى صَعِقا. فلمّا آفاق قال: سبحانك تُبْتُ إليك (أن أسألك الرؤية[1] في الدنيا) وأنا أوّل المؤمنين»[2]. فإنّه لا يرى عند احد في الدنيا. والتجلّي أن يتجلّى حتّى ينظر إليه. مع نحو من عشرين حديثا على هذا النحو، ممّا بلغني سوى ما لم يبلغني[3].

[الردّ على إنكارهم أنّ الله يسمع ويرى]

وأنكرت الجهميّة أن يكون الله يسمع ويرى. وقد قال الله - تبارك و تعالى!- « لقد سمع - الله قول الذين قالوا إنّ الله فقير و نحن أغنياء»[4]. وقال: «إنّني معكما اسمع

---

1 - في الأصل: الرؤيا، وهو ما يراه النائم في المنام.

2 - سورة الأعراف 7 الآية 143. وقد تخلّلت الآية شروح من وضع المؤلّف.

3 - قضيّة الرؤية، كقضيّة خلق القرآن، شغلت الفكر الإسلامي شَغْلاً كبيرا، فلم يكد يخلو منها مصنّف في الحديث ولا كتاب تفسير، ولا مؤلّف في الكلام. تحيل على عزّة محمد عبد المنعم زايد، رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين (رسالة ماجستير في العقيدة والفلسفة الإسلامية)، ط.مكتبة الاستقامة، عمّان، 1980. بصورة عامّة فقد أثبتها أهل الحديث والسنّة عموما؛ وأبطلها الجهميّة وعلى إثرهم المعتزلة والشيعة الإمامية؛ وبحث لها الأشاعرة عن حلّ وسط. وتركّز النقاش حول الآية 143 من سورة الأعراف. ولكنّ هذا خلفيات في الكتاب المقدّس. نقرأ في سفر الخروج:» ثمّ صَعِدَ موسى وهارون وياداب وأبيهم وسبعون من شيوخ إسرائيل* ورَأَوْا إِلَهَ إسرائيل وتحت رجليه شِبْهُ صَنْعَةٍ من العقيق الأزرق الشفّاف وكَذَاتِ السماء في النقاوة* ولكنّه لم يمدّ يده إلى أشراف بني إسرائيل. فرأوا الله وأكلوا و شربوا» (الإصحاح 24: 11-9). لكنّ ما ورد في نفس السفر (الإصحاح 33: 23-18) يناقض ما سبق حيث نقرأ: «فقال ارني مجدك* فقال أُجِيزُ كلّ جُودَتِي قُدَّامك. وأنادي باسم الرب قُدَّامك. وأَتَرَاءَفُ على من أتراءف وارحم من ارحم. وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش. وقال الربّ هو ذا عندي مكان. فتقف على الصخرة. ويكون متى اجتازَ مجدي أنّي أضعك في نقرة من الصخرة وأستُرك بيدي حتّ اجتاز* ثمّ ارفع يدي فتنظر ورائي. وأمّا وجهي فلا يُرَى.»

وقد قام لويس غاردي بدراسة مقارنة بين الإسلام و المسيحيّة فيما يخصّ هذه القضيّة نحيل عليها: .Louis Gardet, Dieu et la Destinée de l›homme; Vrin, Paris, 1967,p.338-346

4 - سورة آل عمران 3 الآية 181.

واري»[1]. وقال: «قد[2] سمع الله قول التي تجادلك في زوجها»[3]. مع نحو من خمسة عشر موضعا/ في القرآن ممّا حفظت سوى ما لم أحفظ[4] على هذا النحو.

[التحذير من الدجّال الأعور]

وكان النبيّ- صلّى الله عليه وسلّم!- حذّر أمّته الدجّال[5]، فقال: إنّه أعور، وليس نبيّكم بأعور. مع عشرة أحاديث بلغتني سوى ما لم يبلغني في نحو هذا.

[عود إلى الردّ على قولهم بخلق القرآن]

قال ابن عون: زعمت الجهميّة أنّ القرآن مخلوق.

فيقال لهم: ربّنا - تبارك و تعالى!- خلقه ثابتا فيه أو باينا منه ؟ فان قالوا «ثابتا فيه» فقد كفروا بالله العظيم. وكذلك إذا قالوا «باينا منه». لأنّهم إذا قالوا «خلقه ثابتا فيه»، فقد زعموا أنّهم يعبدون الخالق و المخلوق. وإن قالوا « باينا منه». فقد زعموا أنّه لم يتكلّم به قيل خلقه باينا منه، وهذا ردّ للقرآن، وردّ لما قال الله، وردّ لما قال جبريل و محمد- صلّى الله عليهما وسلّم!

ويقال لهم: اخبرونا عن ربّنا- تبارك و تعالى!- خلق فتكلّم، أو تكلّم فخلق ؟ فان قالوا «تكلّم فخلق»، فقد صار القرآن غير مخلوق، و الخلق كلّه بعد القرآن. وإن قالوا «خلق فتكلّم»، فقد حلّت دماؤهم، وكفروا بالله العظيم، وعارضوا القرآن بردّ[هم] لقول الله : «إنّما قولنا[6] لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[7]. لأنّ الله - تبارك وتعالى!- خلق خلقه بقوله كن.

ويقال لهم في هذه الآية: ...» يا موسى ... إنّني أنا الله، لا إله إلاّ أنا، فاعبدني وأقم الصلاة لذكري»[8]. أمخلوق ذلك؟ فان قالوا:» نعم «، فقد افتروا على الله،

---

1 - سورة طه 20 الآية 46.

2 - في الأصل: لقد.

3 - سورة المجادلة 58 الآية 1.

4 - في الأصل: تحفظ، وهو أسلوب ما زال حيّا في اللّغة العاميّة، ولا شكّ أنّه كان رائجا أيضا في زمان المؤلّف.

5 - في الأصل: وكان النبيّ حذّر أمّته من الدجّال صلّى الله عليه وسلّم فقال ...

6 - في الأصل: أمرنا. وهو خطأ قد سبق مثله. انظر ص 18 تعليق 6-5، ما لم تكن قراءة.

7 - سورة النحل 16 الآية 40.

8 - وردت هذه الآيات بالأصل محرّفة على هذه الصورة: « يا موسى إنّي أنا الله ربّ العالمين فاعبدني وأقم الصلاة لذكري.» والنصّ الكامل الصحيح هو: فلمّا أتاها نودي يا موسى (11) إنّي أنا ربّك فاخلع نعليك إنّك بالواد المقدّس طوى (12) وأنا اخترتك فاستمع لما يوحي (13) إنّني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكرى (14) (سورة طه 20). ولقد وقع المؤلّف في نفس هذا الخطأ المتكرّر فيه دلالة على أنّه كان

وقالوا عظيما من القول، لأنّهم زعموا أنّ الخلق ادّعى الربوبيّة من دون الله، حين يقول: إنّني[1] أنا الله. وقد قال الله: «ومن يقل منهم[2] إنّي إله من دونه فذلك نَجْزِيه جهنّم»[3]. وزعموا أنّ موسى عبد الخلق من دون الله، وقد عصم الله الرسل و الأنبياء عن الكفر و الكذب./ ولو كان، كما يقول الزنادقة الملحدون، إنّه مخلوق، لكانت تكون:» يا موسى... إنّه هو الله، لا إله إلاّ هو[4] فاعبده وأقم الصلاة لذكره.» ولا يكون شيء يقول: إنّني[5] أنا الله، غير الله، تبارك وتعالى[6]!

قال ابن عون: وقد احتجّ قوم من الجهميّة، فزعموا في قول الله: «إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب»[7]، فقالوا: فالقرآن مخلوق، لأنّ الله يقول: «وكلمته ألقاها إلى مريم»[8]. فشبّهوا على أهل الضعف بهذا. فيقال لهم: الكلمة التي ألقاها الله إلى مريم، هي عيسى ؟- أوبها خلق عيسى ؟ فإن قالوا:» بها خلق عيسى»، فقد زالت الكلمة عن الخلق[9]. وإن قالوا:» هي عيسى»، ليصلوا إلى حجّة أنّه[10] مخلوق، تَبَعّدَت عنهم الحجّة، لأنّ الحجّة تلزمهم[11]. لأنّ عيسى إذا مات، زالت الكلمة من القرآن بموت عيسى. وهذه الكلمة، بعد موت عيسى، ثابتة في القرآن!

وقد أجمع أهل العلم و العرب أنّ كلّ شيء من الكلام ليس بينه[12]واو فهو صنف واحد. فإذا كان بينه[13]واو، زال المعنى [الواحد] بالواو، فكان صنفين مفترقين بها. قال الله: ألا له الخلق و الأمر (فجمع «الخلق» كلّهم بالكلام الأوّل، ثم قال «والأمر»،

يلقي درسه اعتمادا على ذاكرته، من دون رجوع إلى المصحف، وكتابه بلغنا على الصورة التي اكتساها أثناء التدريس، بدون مراجعة ولا تنقيح.

1 - في الأصل: إنّ.

2 - في الأصل: منكم، وهو خطأ.

3 - سورة الأنبياء 21 الآية 29.

4 - في الأصل: « إنّه هو الله ربّ العالمين فاعبده.» انظر التعليق رقم 4 وكذلك ص1 تعليق 3-2.

5 - في الأصل: إنّي.

6 - قد سبق هذا الاحتجاج ص 13.

7 - سورة آل عمران 3 الآية 59، وبقيّة الآية: « ثمّ قال له كن فيكون ».

8 - سورة النساء 4 الآية 171.

9 - أي في هذه الحالة الكلمة غير مخلوقة، إذ هي خالقة. وتبعا لذلك فالقرآن، وكلام الله عامة، غير مخلوقين.

10 - أي القرآن.

11 - أي أنّ الحجّة تكون عليهم، إذ أنّ عيسى مات، وكان ينبغي أن تزول الكلمة بزواله لو كانت هي هو. لكنّ هذه الكلمة باقية لا تفنى، وفي ذلك دلالة أنّ الكلمة ليست عيسى، وإنّما بها خلق عيسى.

12 - بالأصل: بينهم.

13 - بالأصل: بينهم.

القرآن[1])، تبارك الله ربّ العالمين[2]. فلو كان القرآن مخلوقا، لكان «ألا له الخلق الأمر»، ولم يكن:» ألا له الخلق والأمر». ألا بلغهم[3] أنّه يقول في كتابه: «عسى ربّه، إن طلّقكنّ، أن يُبْدِله أزواجا خيرا منكنّ، مسلمات مؤمنات قانتات تائبات/ عابدات سائحات ثيّبات»[4]. فافهم- يرحمك الله!- حين لم يكن بينهم واو. فلمّا أن قال - تبارك و تعالى!- «وأبكارا»[5]، فدلّ على أنّ البكر غير الثيّب بالواو. ولو كانت البكر و الثيّب صنفا واحدا لكانت «ثيّبات أبكارا.»

قال ابن عون: وإنّما مالت الجهميّة إلى أنّ القرآن مخلوق [لأنّهم] أرادوا الله بكفرهم به - تبارك و تعالى!- ولم يريدوا[6] القرآن. وخافوا إن يكفروا بالله مواجهة فيقتلون، فزعموا إنّ القرآن مخلوق، وعزّة الله مخلوقة، وقدرة الله مخلوقة، وصفات الله مخلوقة، و أسامي الله مخلوقة. وزعموا أنّ الله - تبارك و تعالى!- عَدَمٌ، كالأصنام والأوثان التي لا تنفع ولا تضرّ، ولا تدفع تَحْتَ ناحتها و ما يُعْمَلُ بها. وقالوا: إنّه من عبد حجرا فقد عبد الله[7]، وهذا قول من ليس له في الإسلام حظّ ولا نصيب[8].

قال ابن عون: فقد زعموا بقولهم إنّ القرآن مخلوق أنّه لولا هذا الكلام الذي خلقه - تبارك و تعالى!- لم يعرف ربّنا، ولم ينفّذ له قول، ولا عبده عابد، ولا كان له

---

1 - أي أنّ القرآن هو الأمر، وهو خلاف الخلق، وهذا يخرج به عن أن يدخل في عموم الخلق و يكون مخلوقا.

2 - سورة الأعراف 7 الآية 54.

3 - كلمة محيت بحيث لا تقرأ إلاّ توهّما.

4 - سورة التحريم 66 الآية 5.

5 - بقيّة الآية السابقة.

6 - بالأصل: يردوا.

7 - قد سبق هذا ص 18.

8 - هذا تشويه واضح لآراء الجهميّة. والعلّة فيه هو أنّ الجهميّة، لشدّة حرصهم على إبراز التنزيه، جُرّوا إلى نفي الصفات، فرموا بالتعطيل، وإفراغ متصوّر الإله من كلّ مفهوم يقرّبه من عقول عباده، فجعلوا منه عَدَمًا.

ولا شكّ أنّ الجهميّة بدورهم رموا أهل السنّة بالتجسيم، وجعلوهم كعبّاد الأصنام و الأوثان، لأنّهم في نظرهم من الحشوية الذين يجعلون لله أعضاء، وموضعا، وكرسيا يجلس عليه، فيصوّرونه كصنم.

ونرى هنا ابن عون يقلب التهمة، ويقذف بالكرة في صفّ الجهميّة، ويتّهمهم بأنّ الله في نظرهم «عدم كالأصنام». وواضح أنّ العدم ليس من نعوت الأصنام، إذ هي بالضدّ محسوسة ملموسة. لكنّ كِلاَ الفريقين كان حريصا على اتّهام الخصم بالوثنيّة.

وهكذا فالجهميّة يتّهمون أهل السنّة بالوثنيّة لأنّهم في نظرهم مشبّهون، مجسّمون، حشويون. وأهل السنّة هنا يوجّهون نفس الاتّهام للجهميّة لأنّهم يعتبرونهم معطّلين، جعلوا الله أشبه شيء بعدم لا ينفع ولا يضرّ كالأوثان. ولم يحاول كلّ من الطرفين أن يفهم آراء الطرف المقابل على وجهها.

نبيّ مرسل إلى أحد من خلقه، ولا أمر ولا نهي، إلاّ بهذا الخلقْ. فقد زعموا إنّه إلى خلقه أحوج من خلقه إليه.

[ردّ قولهم أنّ أسامي الله وصفاته مخلوقة]

وقال ابن عون - في قولهم « إنّ أساميه مخلوقة «-: فزعم المعطّلة أنّ الله، في وقت من الأوقات، كان غير الله، حتّى خلق لنفسه أسماء سمّى بها نفسه. فيقال لهم: فما تعبدون إذا زعمتم أنّ الله مخلوق، وأسماءه مخلوقة ؟- فقالوا:» نعبد الذّات»، يريدون[1] البدن[2]. فأتوا برأي من رأيهم لم يمض به كتاب، ولا سنّة نبيّ، ولا قول قائل ممن مضى. فاحذروهم وحذّروهم الناس، لأنّ أسد بن موسى السنّي - رحمه الله!- قال: المتكلّم فيما سكت الله عنه، كالجاحد ما تكلّم الله به.

قال ابن عون: ربّنا - تبارك و تعالى!- لم يزل بصفاته، ولم تزل صفاته به، ولم يحتج إلى شيء من خلقه ثمّ به. قال ابن عون، قال أسد: لَيَحِقُّ[3] إذن في غير الله/ من أن يجعل لهم مشيئة يشاءون[4] بها لأنفسهم ما يشاءون[5].

قال ابن عون: وقد بيّن الله أمرهم في كتابه، فقال - تبارك و تعالى!- « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير»[6]. فإذا قرؤوا: « الرحمان على العرش استوى»[7]، قالوا: أعوذ بجلال الله! سبحان الله! إنّما هو استولى - يريدون ملك- وليس هو استوى. فيعظّمون الله بالكفر به، تبارك و تعالى!

---

1 - بالأصل: يردّوا.

2 - سوء فهم واضح، أو تحريف مقصود، لآراء الجهميّة الذين بالضدّ عرفوا بشدّة حرصهم على التنزيه ونفيهم عن الله أن يكون جسما.

3 - بالأصل: للحف. والمقصود هو أنّه لو صحّ ما زعمت الجهميّة، واحتاج الله إلى شيء من خلقه به يتمّ، لجاز أن يكون للمخلوقات مشيئة مستقلّة.

4 - بالأصل: يشوا.

5 - بالأصل: يشوا.

6 - سورة الحجّ 22 الآية 8؛ ولقمان 31 الآية 20. ووردت هذه الآية بالأصل محرّفة على هذه الصورة: «يجادلون في آيات الله بغير علم...» ذلك أنّ هذه الآية قد اشتبهت على المؤلّف بآيات أخرى وهي: «الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان ...»(غافر 40 الآية 56-35)؛ «الم تر إلى الذين يجادلون في آيات الله ...» (غافر 40 الآية 69)؛ «ما يجادل في آيات الله إلاّ الذين كفروا» (غافر 40 الآية 4). وكثيرا ما يقع المؤلّف في مثل هذا الالتباس. انظر ص19تعليق 2؛ ص 21 تعليق4،5، 6.

7 - سورة طه 20 الآية 5.

[خلود أهل البدع في النار]

وقد قال البهلول بن راشد -رحمة الله عليه!- كلّ من في النار يرجو الخروج منها ما خلا ثلاثة: إبليس، وكافر بالله، وصاحب بدعة. فقد أَيِسُوا من الخروج من النار[1].

[لا يقبل الله عمل أهل البدع]

وقد كان بعض من مضى من الأيمّة يقول إذا أصبح: والله ما ادري - يا ربّ!- على أيّ نعمتين ابدأ أشكرك عليها، أن هديتني للإسلام، أو جنّبتني الأهواء ؟ فحار[2] بالنعمتين، اشتبه عليه أيّ النعمتين يبدأ بشكر الله عليها، لأنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم!- قال: لا يقبل الله من أهل البدع صوما، ولا صلاة، ولا صدقة، ولا جهادا، ولا حجّا، ولا رباطا. ومن ردّ على الله سنّته، ردّ الله عليه بدعته.

[لا يبالي من مات على السنّة مهما كانت ذنوبه]

وقال عون - رحمه الله!- لا يبالي من مات على السنّة على أيّ جنب لقي الله، وإن كثرت ذنوبه، وان كانت حشو الأرض. فاستعظمتُ ذلك، وهو يسمع، فقال: أيّهما أكثر، ذنوب الخلق، أو رحمة الله ؟- فقلت له: رحمة الله- فقال لي: فتلك الذنوب كلّها تدخل في سعة رحمة الله، إذا سلم له الإسلام و السنّة[3].

[صفات الله أزليّة]

قال ابن عون: فالله - تبارك وتعالى!- يحتج إلى شيء من خلقه يتمّ به: لا من كلام، ولا من قدرة، ولا من عزّة، ولا من أسامي. صفاته هذه أزليّة، لم تزل به ولم يزل بها[4]./ لم يكن شيء منها مخلوقا، فيفنى، ولكنّه - تبارك وتعالى!- بها في الدنيا، وبها في الآخرة، وبها قبل أن يخلق الخلائق إذ كان عرشه على الماء، وبها بعد أن تفنى الخلائق.

[تفرّعت الزندقة عن بشر بن غِيَاث والفرّاء]

وإنّما قسمت الزندقة على رجلين. فرجل بالمشرق، ويقال له بشر بن غِيَاث[5] اليهودي الصبّاغ. فمنه افترقت هذه الزندقة في جميع أفق المشرق وأمصاره. ونصف

---

1 - سبق هذا ص 12.

2 - بالأصل: فصارب البعمىس (هكذا بدون نقط).

3 - سبق هذا ص 12.

4 - هذا تكرير وتأكيد لما سبق ص 23.

5 - بالأصل: عشوه. ثمّ أصلح الناسخ بخطّه هذه الكلمة فوضع فوقها: غياث. وفيما يخصّ بشر بن غياث المريسي انظر دائرة المعارف الاسلاميّة تحت اسمه.

الزندقة بالمغرب وأمصاره، نقل ذلك سليمان الفرّاء بن أُزْبان بن مَرْتينه[1] المنّاني[2]، أصل أوّليّه في المنّانية. وأَبَى الله - تبارك و تعالى!- أن يجعل هذين الرجلين يقودان دين الله، ودين محمد، إلى خلقه، فأبان أمرهما.

[عود إلى ردّ القول بخلق القرآن]

وقد تكلّمت الجهميّة فقالوا: القرآن شيء، أو غير شيء ؟- فيقال لهم: شيء- فيقولون: لا يكون شيء إلاّ مخلوق- فيقال لهم: الله شيء، أو غير شيء ؟- فان قالوا: « غير شيء»، فقد نطق التنزيل بغير ما قالوا، لأنّ الله يقول: قل أيّ شيء أكبر شهادةً ؟ قل الله[3]... وإن قالوا: « شيء»، قيل لهم: فهو شيء غير مخلوق، والقرآن شيء غير مخلوق. وقد فسّرنا ذلك في جميع صفاته[4]، تبارك وتعالى!

قال ابن عون: وهذه الافراق إنّما اختلفت في أهوائها، فلم تسعها فرقة إلاّ الجهميّة. فاجتمع جميع الافراق على أنّ القرآن مخلوق، واليهود والنصارى يقولون بقولهم، وجميع من قال بالأرجاء وبالرأي.

[ما قالت المرجئة و الردّ عليهم]

فالمرجئة تقول: إنّه مَنْ قال « لا إله إلاّ الله « دخل الجنّة، وإن ارتكب جميع الذنوب[5].

فيقال لهم: ما تقولون في رجل مقرّ بالتوحيد، واقف عن العمل، ممّن قد تمّ إيمانه عندكم، شهد عند[6] قضاتكم بشهادة ؟ أكنتم تنفّذون القضاء بها، أم تحتاجون إلى من يزكّيه فيما كان من قليل الشهادة وكبيرها ؟- فإن قالوا: نقطع شهادته دون المزكّين، فقد خالفوا الأمة، لأنّ حكم ذلك قد نُفِّذَ من صدر هذه الأمّة ومن بعدها إلى يوم القيامة بالمزكّين. وان قالوا: لا ينفّذ الحكم بشهادته في قليل الأمر وكبيرة إلاّ بمزكّين، فيأخذهم/ في لَدَدِ الحجّة[7].

---

1 - قد ضبط الناسخ العلمَين بالاعجام و الشكل. وفيما يخصّ الفرّاء انظر فصلنا: Du nouveau sur l'Itizal en Ifriqiya au IXe siècle dans Revue Tunisienne de Sciences Sociales, n° 40-43 (Avril 1975), p.49-54.

2 - يذكر الأشعري (مقالات، ص332، 336/ 337، 349) أنّ المنانيّة « طائفة من الثنويّة « انظر أيضا ابن النديم، الفهرست، ص467.

3 - الأنعام 6 الآية 19.

4 - الضمير يعود على الله.

5 - هذا الموقف يذكّر بموقف لوتر (1546-1483) في المسيحيّة.

6 - بالأصل: عن.

7 - هذه الفقرة لا تخلو غموض في ارتباط التفكير ودلالته. ويبدو أنّ المؤلّف يرى أنّ الأعمال تقوم شرعا

وإنّما فضّل الله - تبارك وتعالى!- أهل التوحيد، فقدّمهم به، وقرن تمام التقديم لهم بالعمل في آي كثير من كتاب الله. وقد قالت العلماء من أهل المدينة: قول وعمل أخوان شريكان. فمن قال ولم يعمل، فقد كفر. ومن عمل ولم يقل، فقد كفر. وهذا تفسيره على الجحد بأحدهما، وليس ذلك على التفريط ولا على التضييع[1]، لأنّ الله يقول في كتابه: «لست منهم في شيء، إنّما أمرهم إلى الله ثمّ ينبئهم بما كانوا يفعلون»[2].

ما قالت الشكوكيّة والردّ عليهم

[الشكوكيّة لا يقطعون لأنفسهم بالإيمان]

وزعمت الشكوكيّة أنّهم لا يقطعون على المؤمن بالإيمان. ويقولون:» نرجو أن نكون مؤمنين»، « ونحن مؤمنون إن شاء الله.» ولم[3] يثبتوا لأنفسهم الإيمان، وشبّهوا على أهل الضعف، فيقولون: أمؤمن مستكمل أنت ؟- فإن قلت: لا- قالوا: فارجع إلى ربّك! نرجو أن تكون مؤمنا، ولا تقطع بالإيمان لنفسك عن اليقين. فأوهموا الناس.

[أهل السنّة يقطعون بالإيمان]

فأهل السنّة لا يقولون: «مؤمن مستكمل»، ولا «نرجو أن نكون مؤمنين» بل نقطع بالإيمان لأنفسنا، لأنّ الله سمّانا به، فنحن نقطع بشهادة ربّنا لنا: وادع إلى ربّك

مقام المزكّين بالنسبة للشهادة « أن لا إله إلاّ الله.» فهذه الشهادة لا تقبل، ولا ينفّذ بها حكم لصاحبها -كما هو الشأن في الشهادات عند القضاة- إلاّ إذا أُشْفِعت بما يزكّيها من الأعمال، التي لها دور المزكّين فقها. وكلّ تفكير المؤلّف مبني في هذه الفقرة على قياس فقهي: فالشهادة بالتوحيد، دون تزكيّة الأعمال، لا تقبل عند الله - وهو قاضي القضاة - كما لا تقبل في الدنيا الشهادات عند القضاة بدون تزكيّة المزكّين ولا يخلو موقف المرجئة من هذه القضيّة أن يكون: إمّا موقف إنكار وجوب المزكّين لقبول الشهادات، فيخرجون بذلك عن إجماع الأمّة. وإمّا موقف إقرار، فيكون عندها إنكارهم لضرورة الأعمال لثبوت الشهادة بالتوحيد من باب التعنّت واللّدَدِ في إنكار ما يلزمهم منطقيّا.

1 - بالأصل: النصبع (بدون نقط). ويقصد المؤلّف أنّ هذا الحكم - حكم الكفر - إنّما ينطبق على من جحد وجوب القول أو وجوب العمل، لا على من اقرّ بوجوب ذلك، وكان مفرّطا، مضيّعا، ومهملا لواجباته الدينيّة. وقد سبق أن لاحظ المؤلّف - على لسان أبيه عون - أنّ العصاة من أهل السنّة، وإن كانت ذنوبهم «حشو الأرض»، فإنّهم لا يقنطون من رحمة الله. بينما أهل البدع، بما في ذلك المرجئة، فإنّ حكمهم حكم الكفر، ومآلهم التخليد في النار. أنظر ما سبق ص 12، 23، 24 وانظر فصلنا:

Al-Irğa, au de la théologie du salut à Kairouan au au IXe siècle, dans Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Belamwissen schoft (Göttingën,105-22,Août 1974) p 48-363.

2 - سورة الأنعام 6 الآية 159. وهذا أوّل الآية : أنّ الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم.

3 - كرّرت بالأصل.

انّك لعلى هدى مستقيم[1].

[ردّ قول الشكوكيّة بأقيسة فقهيّة]

ويقال لهم: اخبرونا عن رجل مؤمن، قتل خطأ [رجل] ممن يسفك الدماء، ويستحلّ[2] الأموال و الفروج، هل فيه رقبة مؤمنة ؟- فان قالوا: «لا»، قيل لهم: فقد خالفتم الأمّة. وان قالوا: «نعم»، قيل لهم: فمن أين تشكّون في إيمانكم، وقد اوجب الله فيه الرقبة ؟ يقول الله - تبارك وتعالى!- وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلاّ خطأ. ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة[3]. ولم يذكر - تبارك وتعالى!- عدالته في الإيمان ولا سوء حاله.

[ثمّ][4] أرأيتم لو كان رجل قتل رجلا غيره، فوجبت عليه رقبة مؤمنة، فأراد شِرَاءها ليعتقها عمّا وجب عليه، فاشتراها فاعتقها، وكان سيّء الحال فيما بينه وبين الله- هذا المَعْتُوقُ/- في ارتكاب الكبائر والمعاصي، هل كان يجزي ذلك في رقبة وجبت عليه خطأ، أم يحتاج إلى تزكيّته قبل أن يشتريه فيما وجب عليه من هذه الرقبة ؟ فإن قالوا: «لا يجزيه»، قيل لهم: فقد خالفتم الأمّة. وإن قالوا: «يجزيه من غير أن يزكّى»، قيل لهم: من أين تشكّون في إيمانكم إذا كان هؤلاء تجب[5] فيهم الرقاب، ويجزون[6] في الرقاب ؟ فتأخذهم الحجّة.

[الإيمان صنف واحد والمؤمنون أصناف]

قال ابن عون: وإنّما الإيمان بمنزلة شجر الزيتون. فواحدة بالثمر الكثير، والأخرى زبّوج[7] لا قدر لها، ولهما اسم واحد يجمعهما. فلو حلف أنّ الدنيّ منه ليس بزيتون، أو الكريم منه ليس بزيتون، حنث. ولا يخرج أيضا جيّده ولا رديئه من صنفه إلى شجر صنف غير صنفه. وكذلك الضان من الغنم. يكون فيها الكبش الذي له القدر بالثمن الكبير، ويكون أدناها العَجِفُ الذي لا يحتاج إليه ولا قيمة له. فلا يتغيّر واحد منهما

1 - سورة الحجّ 22 الآية 67. وبالأصل ما نصّه: «وإنّهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم». وعبارة «وإنّهم بين ذلك» ليست من القرآن في شيء. ولقد سبق أن لاحظنا أنّه كثيرا ما يشتبه الأمر على المؤلّف في شأن الآيات التي يوردها. انظر ص 19 تعليق 2؛ ص21 تعليق 4، 5، 6؛ ص23 تعليق 5، 7؛ ص24 تعليق 1.

2 - بالأصل: يستحيل.

3 - سورة النساء 4 الآية 92.

4 - أضيفت الكلمة توضيحا للسياق، لأنّ المؤلّف يورد حالة ثانية شبيهة بالأولى لكنّها ليست هي عينها. فالحالة الأولى تهمّ حكم المقتول خطأ، والحالة الثانية تهمّ حكم الرقبة المحرّرة.

5 - إشارة إلى الحالة الأولى - حالة المقتول خطأ - وقد بسطها المؤلّف في الفقرة السابقة.

6 - إشارة إلى الحالة الثانية - حالة الرقبة المعتوقة - وهي موضوع هذه الفقرة.

7 - تطلق في اللّهجة العاميّة التونسية اليوم على الزيتون البرّي الذي لا يؤكل ولا يعصر ثمره.

من صنفه إلى غير صنفه.

فإنّما الأديان جمعت محسن هذه الأمّة ومسيئها. فأبو بكر- رحمة الله عليه!- بعد نبيّنا، كانت فيه الفضائل التي لم يقم بها عمر، واقرّ عمر بذلك له. وكانت في عمر بعده فضائل زاد [بها] على عثمان. وكان في عثمان فضائل شهدها من رسول الله[1]، لم تكن في عليّ - رضي الله عنه!- وكان عليّ مقرّا بها له. وكانت في عليّ فضائل تقدّم بها على معاوية بن أبي سفيان، رحمهم الله! ثمّ جرت فضائل أصحاب رسول الله، ثمّ التابعين، وتابعي التابعين، وتابعي [تابعي] التابعين. ثمّ لم يزل الأمر ينتقص في هذه الأمّة حتّى لزم قوم الفرائضَ بلا نوافل. وكان أيضا معهم قوم تركوا الفرائضَ[2] والنوافل، فكان ذلك استخفافا منهم لدينهم. وكلّ مؤمن.

فانظر فيما وصفت لك من الشجر والغنم، وما وصفت لك من فضائل/ أصحاب رسول الله، حتّى انتهى إلى من عَرِيَ[3] من دينه إسفافا، لا يرجو ثوابا، ولا يخاف عقابا، وهو مقرّ بالتوحيد. فقد جمعتهم الدّار باسم الإيمان كما وصفت لك من غيرهم.

وقد عاتب الله بعض المؤمنين، وأثنى على بعضهم، ولم يخرج صنفا منهم من الإيمان. فقال- تبارك وتعالى!- «[يا أيّها] الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا[4]؛ يا أيّها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون[5]؛ وقال: ألم يَأْنِ للذين[6] آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله»[7]؛ وقال: «يا أيّها الذين آمنوا لا تخونوا الله و الرسول وتخونوا أماناتكم»[8]؛ وقال: « يا أيّها الذين آمنوا لا تتّخذوا عدوّي وعدوّكم أولياء، تُلْقُون إليهم بالمودّة، وقد كفروا بما جاءكم من الحقّ، يخرجون الرسول وإيّاكم»[9]... وليس كبيرة أعظم عند الله في الإسلام منها. فافهم أنّ الله عاتبهم بالتقصير، ولم يخرجهم من اسم الإيمان، ودعاهم به.

وأثنى على صنف آخر من المؤمنين فقال: « قد افلح المؤمنون، الذين هم في

1 - أورد ابن العماد في الشذرات (ج1ص25) في حديث العشرة المبشّرين بالجنّة ما نصّه على لسان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : «عثمان في الجنّة ورفيقه أ نا.»

2 -بالاصل يلي هذه الكلمة ما نصّه: « نوافل ثمّ كان»، وقد شطب الناسخ على ذلك.

3 - بالأصل: « عدا»، ثم شطّب الناسخ على ذلك وعوّضه من فوق بما أثبتناه.

4 - سورة التحريم 66 الآية 8.

5 - سورة الصّف 61 الآية 2.

6 - بالأصل: للس.

7 - سورة الحديد 57 الآية 16.

8 - سورة الأنفال 8 الآية 27.

9 - سورة الممتحنة 60 الآية 1.

صلاتهم خاشعون»[1]... إلى آخر الآية. وقال: « أولائك هم المؤمنون حقّا، لهم درجات عند ربّهم ومغفرة ورزق كريم» [2]. فنعتهم بأحسن النعت، وأثنى عليهم، ولم يُزِلْ اسم الفريقين من الإيمان. فافهموا - رحمكم الله!- وتدبّروا.

وقد قال [بعض] الملوك - رحمه الله!- في رجل جاؤوا به سكران، فقال لأصحابه: إنّي لأرجو أن يكون غدا عند الله أفضل من [قوم لا يشربون][3] وهم على بدعة، يصومون ويصلّون.

سمعه محمد بن إسحاق الجبلي

(توفي 341/952)

تمّ الكتاب بحمد الله و نعمته[4]*

*** *** ***

1 - سورة المؤمنون 23 الآية 2-1.

2 - سورة الأنفال 8 الآية 4.

3 - بالأصل مقدار ثلاث كلمات محيت، عوّضتها بما يوافق السياق.

4 *- في المخطوط الكلام متواصل بخطّ مختلف. يواصل السامع لكتاب الحجّة من يحي بن عون، أي محمد بن إسحاق الجبلي، بعد إعلانه عن انتهاء الكتاب، فيضيف سماعات ونقول أخرى استطرفها، فأراد إثباتها، وهي عن يحي بن عون (توفي 298/910)؛ والفرات بن محمد (توفي 292/905)، سمع بن عون، وسمع بمصر، وكان مشهورا «بمعرفة الأخبار» وكذلك بالكذب (محمد الطالبي، تراجم أغلبيّة، تونس 1968، ترجمة رقم 92،ص325)؛ وموسى (أبو جعفر الصمادحي، 840-777/225-160، نفس المصدر ص 141)؛ وأبو موسى عيسى بن حمدون المؤدب، لم أقف له على خبر.

فهذه السماعات والنقول ليست من كتاب الحجّة، فرأينا أن نفصلها عنه ونضعها في ملحق. وان لم يترك محمد بن إسحاق الجبلي بياضا يفصل بين كتاب الحجّة وما ألحقه به، فذلك لأنّ الرَقّ كان مادة ثمينة يقتصد فيها، بل كثيرا ما يمحى ما كتب عليها ويعوّض بكتابة جديدة عند الحاجة. وهذا ما وقفنا عليه في كثير من المخطوطات العتيقة، وهو ما يُسَمّى « بالطِلْس» (palimpsest) وله مثيله في المخطوطات الغربيّة.

ملحــق

[مسألة الإيمان في مجلس إبراهيم بن الأغلب[1]]

وحدّثنا يحي بن عون، قال حدّثني أبي قال: حضر ابن غانم، وأبو الشكر[2]، ويحي بن سلاّم، عند إبراهيم بن لأغلب. فقال إبراهيم بن الأغلب لأبي الشكر: ما حالك عند [الله] ؟- قال: مؤمن مستكمل الإيمان من أهل الجنّة - فقال له إبراهيم بن الأغلب: يا أبا الشكر، نتمسّح بك. ثم قال ليحي بن سلاّم: ما حالك عند الله ؟- فقال: ما ادري ما حالي عند الله، ولكنّي أجد أقواما في هذه الأمّة [يدّعون الإيمان وهم في][3] النار، وقد صاروا فحما أو حُمَمًا.

فقال ابن غانم ليحي: لقد جئت [في] التفسير بشيء لم يَجرُءْ به أحد قبلك- فقال له: قد جاء

به أنصا[رك- فقال له] ابن غانم: من ؟- قال له: مالك بن أنس وذَوُوه[4]- فقال له ابن غانم : إنّ ما جاء به مالك ليسير، وأنت جئت بالكثير- فقال له يحي: إنّ مالك لم يُحْسِن إلاّ ما نجا به، ولو أحسن أكثر لأُتِيَ به. إنّه من جَوَّز منه/ القليل، جوّز الكثير.

قال ابن عون : [به] أخبرني أبي عن ابن وهب، عن يحي بن سلاّم. ورُوِيَ عن البهلول بن راشد عن يحي بن سلاّم، ونحو من ثلاثين رجلا في عصر عون، منهم عون بن يوسف، وابن رُشَيد، وابن الصمادحي، وأبو زكرياء الحفري، وموسى ابن منير، وابن أبي غسّان، ولا أحفظ أسامي من بقي منهم.

---

1 - ولي إبراهيم بن الأغلب، مؤسس الدولة الأغلبيّة بالقيروان من سنة 184/800 إلى سنة 196/812. واشتدّت قضيّة الإيمان، وهي من قضايا الإرجاء، بالقيروان في أيّام محمد بن سحنون (202-256/817 - 870). وكان ابن غانم (128-190/746-806) قاضي القيروان، سمع من مالك. ويحي بن سلاّم ولد بالبصرة سنة 124/742 وتوفي بمصر سنة 200/815، وكان يتّهم بالإرجاء. وموقفه في هذه القضيّة ينافي ذلك.

2 - بالأصل: السكر؛ ويمكن أن نقرأ أيضا: السكن. ولم أقف له على ترجمة، ولاشكّ أنّ كتب التراجم أهملته لقوله بالإرجاء.

3 - مقدار ثلاث أو أربع كلمات محيت من طرف الورقة، عوّضتها بما يوافق السياق.

4 - بالأصل: دويه، والمقصود أصحابه، تعريضا بابن غانم.

[خطبة لعليّ بن أبي طالب]

حدّثنا الفرات بن محمد قال حدّثنا أبو معاوية الضرير، عن عمرون بن حسّان البرجمي، عن شيخ من همذان، عن جُنْدَب بن عبد الله الوالبي، قال: بعث معاوية خيلا، فأغارت على السواد ممّا يلي هِيتَ والأنبار. فأمر عَلِيٌّ الناس بالنّهوض إليهم فتثاقلوا. ثمّ دعا الدُوسَ[1]، فأمرهم أن ينهضوا، فتثاقلوا. فقام عليّ، فخطبهم، فقال[2]:

« أمّا بعد، أيها الشاهدة أبدانهم! المختلفة أهوائهم! ما عزّت دعوة من دعاكم، ولا استراح قلب من قاساكم! إذا قيل لكم: انفروا إلى عدوّكم، قلتم: كيت وكيت، ومهما لا ادري، أعاليلَ بأباطيلَ. سألتموني دفاع هذا الدين المَطُولِ[3]. هيهات! حِيدِي حَيَادِ[4]! إنّه لا يدفع الضيم الذليل، ولا يُدْرَك الحقُّ إلّا بالجدّ والصبر. أيّ دار بعد داركم تنصرون ؟ أو مع أيّ إمام بعدي تقاتلون ؟! أصبحت - و الله! - لا أرجو نصركم ولا اصدّق قولكم. و المغرور - و الله! - من غررتموه، ولَمَن فاز بكم لقد فاز بالسهم الأخيب[5]. و الله! وددت أنّي أصرفكم بأهل الشام صرف الدرهم[6]. أعقبني الله بكم ممّن هو خير لي منكم، وأعقبكم بي من هو شرّ لكم منّي!»

ثمّ نزل فدخل. قال جُنْدَب: فدخلنا عليه، فذكرنا له شدّة ما دخل علينا من قوله. فقال: أما أنكم ستلقون بعدي ثلاثة: خيلا شامية، وسيفا قاتلا، وأَثَرَةً[7]

1 - بطن من شنوءة، من الأزد، من القحطانيّة، منهم الصحابي والمحدّث الشهير، المعروف بالوضع في الحديث، أبو هريرة، «أوّل رواية اتّهم في الإسلام. انظر نهاية القلقشندي، ص253، ومحمود أبو ريّة، شيخ المضيرة أبو هريرة، دار المعارف، مصر، 1969.

2 - وردت أيضا هذه الخطبة، مع كثير من الاختلاف في اللفظ، في بيان الجاحظ (ج2 ص 51-50)، من دون ربطها بحوادث هيت و الأنبار. وقد أورد الطبري (تاريخ ج5 ص134) « عن عمرو بن حسّان، عن شيخ من فزارة»، خبر غارة جيوش معاوية على هيت والأنبار، من دون أن يذكر هذه الخطبة. وكذلك لم يذكرها اليعقوبي في تاريخه (ج2 ص 196) عند روايته نفس الخبر.

3 - أي الذي وقع التطاول عليه. وفي بيان الجاحظ (ج2ص50) : «وسألتموني التأخير دفاع ذي الدين المطول»، وهي عبارة مرتبكة لا يستقيم لها معنى

4 - في الأصل: حيادا. وقد ورد في اللسان (ج3 ص159) ما نصّه: وقولهم: «حِيدي حَياد »، هو كقولهم «فيحي فَياح ». وفي خطبة علي، كرّم الله وجهه، « فإذا جاء القتال قلتم حيدي حياد. حيدي أي ميلي، وحياد، بوزن قطام، هو من ذلك.» أي أنّهم لا يثبتون في الحرب، و ينادون بالحِياد، ويحرّضون عليه.

5 - هذه الجملة « والمغرور ... الأخيب». أوردها الطبري (تاريخ ج5 ص 134) في خطبة أخرى لعليّ خاطب بها أهل الكوفة عندما أغارت جيوش معاوية على عين التمر سنة 39. وسوف ترد فيما بعد.

6 - أي أنّه يودّ لو أبدل العشرة منهم برجل من أهل الشام. ووردت هذه الجملة في بيان الجاحظ (ج2 ص 51) هكذا: « لوددت أنّ لي بكلّ عشرة منكم رجلا من بني فِراس بن غَنْم، صرف الدينار بالدرهم.»

7 - قد ورد في اللسان ما نصّه: «وفي الحديث، قال للأنصار: إنّكم ستلقون بعدي أَثَرَة، فاصبروا. الأثرة،

يتّخذها الظالمون عليكم سنّة. فستذكروني عند بغز[1] تلك الحالات، فتتمنّون لو رأيتموني لنصرتموني، و لأهرقتم دماءكم دوني، ولا يبعد الله إلاّ من ظلم[2]. قال، فكان جندب، إذا رأى بعده شيئا يكرهه، بكى ثم قال: « ابعد الله من ظلم!»

حدّثنا موسى، عن أبي معاوية، عن عمرو بن حسّان، عن شيخ من بني فزارة، قال: بعث معاوية [النعمانَ[3]] بن بشير في ألفين، فأغار على عين التمر[4]، وفيها عامل لعليّ يقال له فلان بن كعب الأزدي في ثلاثمائة، ففـ[ـزع][5] إلى عليّ يستمدّه. فقام عليّ، فخطب النّاس، فانتهيت إليه، وقد سبقني بالتشهّد، وهو يقول:

« يا أهل الكوفة! أكلّما مَنْسِر[6] من مناسر أهل الشام [أ]طلّ عليكم، انجحر[7] كلّ امرئ منكم في كِنِّه انجحار الضبّ في جُحْرِه، أو الضُبُع في أوجارها[8] ؟! فالمغرور - والله!- من غررتموه. ولَمَن فاز بكم لقد فاز بالسّهم الأخيب. [لا أحرار عند النداء][9]، ولا إخوان ثقة[10] [عند النجاء، إنّا لله وإنّا إليه راجعون! ماذا منيت به منكم! عُمْي لا تبصرون، وبُكْم لا تنطقون، وصمّ لا تسمعون. إنّا لله وإنّا إليه راجعون!][11]

بفتح الهمزة و الثاء، الاسم من آثر يؤثر إيثارا إذا أعطى. أراد أنّه يُستأثر عليكم، فيفضّل غيركم في نصيبه من الفيء» (ج4 ص8).

1 - البغز النشاط، وهنا الاستفحال.

2 - يورد اليعقوبي (تاريخ ج2 ص 193) هذا القول في ختام خطبة لعليّ قام بها في أهل الكوفة بعد وقعة النهروان سنة 39. وهذا نصّه: «وأمّا أنّكم ستلقون بعدي ذلاّ شاملا، وسيفا قاتلا، وأثرة قبيحة يتّخذها الظالمون عليكم سنّة، تفرّق جموعكم، وتبكي عيونكم، وتدخل الفقر بيوتكم. وستذكرون ما أقول لكم عن قليل، ولا يبعد الله إلاّ من ظلم.»

3 - التكملة من تاريخ الطبري (ج5 ص 134-133) حيث يرد هذا الخبر بنصّه، مع بعض اختلاف في العبارة، وزيادة في خطبة عليّ، حيث ترد على وجه أتمّ.

4 - بلدة قريبة من الأنبار، غربي الكوفة (ياقوت، معجم البلدان، ج4 ص 176).

5 - في تاريخ الطبري (ج5 ص 133): فكتب.

6 - بالأصل: أفلم أنسر، والإصلاح عن تاريخ الطبري (ج 5 ص 134). والمنسر منقار الطير الجارح، ويكنّى به أيضا عن طليعة الجيش.

7 - بالأصل: فانجحر. وانجحر، دخل الجحر.

8 - بالأصل: أوكارها، والإصلاح عن تاريخ الطبري (ج5 ص 134).

9 - ما أضيف بين المعقوفين فعن تاريخ الطبري (ج5 ص 134).

10 - بالأصل: من قوله « أو الضبع...» إلى « إخوان ثقة...» لا يوجد في مكانه بصلب النصّ. وإنّما اغفل هناك، وأضيف بخطّ الناسخ في أسفل الصفحة. وقد أرجعناه إلى مكانه كما يقتضيه السياق.

11 - ما أضيف بين معقوفين، فعن تاريخ الطبري (ج5 ص 134). وقد تلف ذلك من الأصل، لأنّ أسفل الصفحة، حيث أضيف ماروض.

[حديث في قول سبحان الله]

وحدّثنا أبو موسى عيسى بن حمدون المؤدّب، قال حدّثني أبو جعفر ابن عياض المعلّم، قال حدّثني أبو مَعْمَر، قال حدّثني انس بن مالك، قال حدّثني خليلي محمد - صلّى الله عليه و سلّم!- أنّ الرجل إذا قال: سبحان الله! - من غير تعجّب - خلق الله منها ملكا، يسبّح ذلك الملك ويكبّر، فيكون تسبيحه وتكبيره لقائلها إلى يوم القيامة.

[حديث في حشر الجمعة]

قال يحي : حدّثني عون، عن ابن وهب، يرفع الحديث إلى رسول الله، قال: تحشر الأيام على هيئتها، وتحشر الجمعة زاهرة[1]، منيرة، يمشون في ضوئها كالعروس [تزفّ][2] إلى كريمها، ألوانهم كالثّلج بياضا، وريحهم كالمسك يسطع [...][3]، ما يخالطهم إلاّ امرء بتول.

---

1 - في الأصل: زهرة. وقد ورد في اللسان (ج4 ص 232) ما نصّه: « وفي الحديث: أكْثِروا الصلاة عليّ في الليلة الغراء واليوم الأزهر، أي ليلة الجمعة ويومها، كذا جاء مفسّرا في الحديث.»

2 - بالأصل: طَمْس و مَحْو، فأضفت ما يوافق السياق.

3 - بالأصل: مَحْو قدر ثلاث كلمات.

القسم الثاني

أهمّ المسائل اللاّهوتية الّتي تثيرها المخطوطات

الإرجاء
أو مذهب النّجاة بالقيروان
في القرن الثالث الهجريّ/التاسع ميلادي

ملاحظة عامّة.

ثمّة ملاحظة عامّة أوليّة تفرض نفسها منذ البداية. هل كان الإرجاء فرقة، بالمعنى التقني للكلمة[1]؟ هل المرجئة ينعتون بكونهم فرقة، وذلك في النّصوص التي نعتمدها، وفي المؤلّفات التي تؤرّخ للبدع بصفة عامّة؟ وقد بيّنت هذه المصادر أنّ داخل هذه الفرقة نفسها نجد اثني عشر أو أربعة عشر اختلافا[2]. فعندما نأخذ بعين الاعتبار مضمون لفظ إرجاء، نلاحظ بالأحرى أنّه يغطّي جانبا من مذهب مشترك لمجموعة من الفرق، بما في ذلك المذاهب السنّية في بداياتها[3]. ذلك أنّ المذاهب

1 - يحسن في الدّراسات الحديثة تجنّب ترتيب القدامى لتاريخيّة البدع والتّمييز بين الفرق الحقيقيّة (خوارج - شيعة ...) والمشاكل ذات الأبعاد الدّينيّة (إرجاء - قدر ...) لأنّ هذا التمييز من شأنه أن يضفي بعض الوضوح على ميدان يبقى يغشاه الغموضُ إلى حدّ ما. نواصلُ استعمال فرقة نظرا إلى أنّ المسألة دينيّة بالأساس مع اتّخاذ حلول عديدة تختلف حينا وتتعاكس حينا آخر. ونسمّي فرقة ما كان صنيع عالم بالشّريعة لم يقدر بعدُ على تأسيس حركة متميّزة، ونذكر على سبيل المثال الجاحظيّة. ولكن يمكن أن نشكّ كثيرا في صحّة وجودها. وينبغي الأخذ بعين الاعتبار التطوّر في الزّمن. فلا الفرق ولا المشاكل وحلولها الدّينيّة ثابتة لا تتغيّر.

2 - يعرض الأشعري (المقالات - 132 - 154) أفكار اثنتي عشرة فرقة يميّز بينها في نطاق الإرجاء. ولا تسمح قراءة ما يقوله بكونها فرقا بأتمّ معنى الكلمة. يتعلّق الأمر بالأحرى بأفكار عدد من العلماء تفرّق بينهم الاختلافاتُ التي تتفاوت في درجاتها في موضوع دينيّ هو نوع الإيمان وقيمته في خلاص الإنسان.

3 - من بين السنّيين أبو حنيفة (ت 150ن/767م) وهو بلا شكّ أشهر ممثّل للإرجاء وقد دافع عن رأيه في رسالته إلى عثمان البتّي. كما أنّ آراءه كانت مبثوثة في كتاب العالم والمتعلّم « حيث يفترض أن يكون العالم أبا حنيفة. وقد نُشر النصّان معا مع الفقه الأبسط (القاهرة 1368هـ 1949م). انظر في شأن كتاب العالم والمتعلّم يوسف شاخت (J.Schacht) An Early murciite treatise: The kitâb al 'âlim wal-muta'allim) كتاب إرجاء مبكّر: كتاب العالم والمتعلّم)، في مجلّة Oriens، عدد 17، 1964، ص 96 - 117. وكان أيضا من المرجئة مقاتل بن سليمان الزّيدي (ت 150هـ/767م) وهو من أهل الحديث وكانت له سلطة نوّه ها مرّات عديدة أحمد بن يزيد المعلّم وله كتاب " الردّ على القدريّة « ذكره ابن النّديم (الفهرست، القاهرة، المطبعة الرّحمانيّة، د.ت، ص 253 - 254) وله أيضا تفسيرا للقرآن يعالج فيه النصّ « من وجهات نظر ثلاث، أدبيّة وتاريخيّة وبلاغيّة « أرابيكا، عدد 19 ص 195).
كان بشر المريسي المعتزلي مرجئا أيضا وكذلك غيلان الدّمشقي ويمكننا ان نذكر أمثلة أخرى مستقاة من مدارس الفقه والشّريعة الإسلاميّة. لقد استعرض ابو عبيد القاسم بن سلاّم (ت 224ن/839م) المذهب المناهض

السنّية، الّتي هي قبل كلّ شيء ميلٌ وطريقة في التفكير، قد مرّت بمراحل عديدة، ولم تكن، في بدايتها انتقائيّة ولا استثنائيّة، كما قد يتبادر إلى الأذهان عموما. فالصّورة التي تَوَاصَل ترسيخها في أذهاننا، رَغْما عنّا، عن تطوّر تاريخيّة البدع في صُلْب الإسلام، هي تلك التي رسّخها فينا مؤرّخو البدع المتأخّرون، الذين اسقطوا على الماضي هَيْكَلة حديثة، وهيّئوا فيها نوافذ عديدة لإحداث توازن في هذا البناء. ويمكن أن نؤكّد بما لا يتطرّق إليه الشكّ أنّه في الطّور الأوّل، لم يكن يوجد من الفرق الدّينيّة المنظّمة أكثر ممّا كان يوجد من مدارس فقهيّة حقيقيّة. فالنصوص التي عثرنا عليها والتي لها فضل كونها قديمة تسمح لنا بتكوين فكرة أفضل ممّا كان بالفعل حقيقة.

الفتنة والإرجاء.

إنّ ما أسميناه إرجاء، مثل القدر تماما، راجع إلى اهتمامات عامّة جدّا أدخلت اضطرابا على العقول بعد حدوث الفتنة بصفة خاصّة[1] التي لا تذكر صدمتها القويّة بما يكفي، وقد أثّرت في وعي المسلمين المتوقّد بفعل الوحي الجديد. كانت مأساة الضّمير لا شكّ فيها وقد تولّد عنها تداخل كبيرٌ للأفكار في وسط اجتماعي لم يكن حصريّا عربيّا، فإنّ صحابة مبجّلين – والبعض منهم من المبشّرين بالجنّة – قد اقتتلوا فيما بينهم، وفي مثل هذه الظروف لا يسعنا إلاّ أن نتساءل بشكل أو بآخر عن الأدوار التي اختصّ بها الله والأدوار التي اختصّ بها الإنسان في المأساة، ولا يسعنا ألاّ نبدي قلقنا في شأن مصير المتسبّبين في ذلك، فقد تكوّنت فرق ومجموعات وكذلك أحزاب سياسيّة وتنظّمت في خضم هذه الأحداث. وعندما آثرت هذه الفرق انطلاقا من الدّاخل أو من الخارج ألاّ تتدخّل مباشرة فيمل حدث، فلم يكن بمقدورها ألاّ

للمرجئة. انظر و. مادلونق (-Early sunni doctrine concerning faith as reflected in the kitâb al ‹îmân of Abû ‹Ubayd al-Qâsim b.Sallâm) المذهب السنّي المبكّر فيما يتعلّق بالإيمان كما يظهر في كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلاّم) (ت 224هـ/839م) ستوديا إسلاميكا عدد 32، (1970)، ص 233 - 254.

1 - لا توجد ترجمة دقيقة وترضي لكلمة فتنة. هي «الامتحان» الذي اعتبره البعض فيما بعد مقدّرا ومنصوصا عليه مسبقا خضعت نه الأمّة الإسلاميّة التي انقسمت إلى فريقين ودخلت في حرب أهليّة دامية لم يُقرأ حسابٌ لنتائجها على جميع الأصعدة. انظر لسان العرب (ج8، ص 317) الذي يذكر ما يلي: «فتنتُ الذهب والفضّة» بمعنى تحسّس قيمتها بالنّار. وللفظ أيضا معنى الإغراء. وهذا المعنى هو المتواتر أكثر في القرآن، الأنعام /53، الأعراف 27، طه /85، العنكبوت /3، ص /24، الدّخان /17. وقد تقبّل الوعي الإسلامي مأساة الحرب الأهليّة التي لحقت مقتل عثمان (ت 35هـ/ 656م) بوصفها ابتلاء من السّماء وإغراء مأساويّا سقطت تحت وطأته ومن ثمّ كان اختيار اللّفظ. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة مقال « فتنة» ج. فان، آسّ (J.Van Das kitâb al-irjâ› des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya (Ess)) كتاب الإرجاء لحسن بن محمّد بن الحنفيّة) أرابيكا عدد 21 (1974)، ص 27 - 28.

تفكّر في المأساة. فكان ذلك منطلقا للتفكير الدّيني الذي كان في بدايته تأملا ملتزما يوحي بالتقوى – أو بالمأساة – وكان في أغلب الأوقات على جانب من الغموض. وتحتفظ لنا المصادر من حسن الحظ ببعض الإشارات في شكل أحاديث ظهرت بعد فترات الغليان. وقد وصل صداها إلى سواحل إفريقيّة.

نعلم مسبّقا أنّ الكلام على الإرجاء بافريقيّة في نهاية القرن الثامن كان على أشدّه[1]. ولم يسلم سنّيون محترمون من التّشكيك فيهم. وقد اخبرنا أبو العرب[2] في طبقاته أنّ المفسّر يحي بن سلاّم (124هـ -200هـ/741 – 815م) الذي وصلنا جزء من كتابه " قد رُمي بالإرجاء". وقد سعى ابنه وحفيده وبعض الأصدقاء الأوفياء إلى أبعاد التّهمة عنه. وقد اهتمّت بوضعيّته الأوساط العلميّة حتّى في مصر[3]، ولم يحظ سعيهم باقتناع النّاس بما أنّ عياض (476 – 544هـ/ 1083 – 1149م) آثر ألاّ يخصّه بترجمة ولئن أثارت مسألة يحي بن سلاّم العقول بصفة خاصّة لما كان يحظى به الرّجل من مكانة، فإنّه لم يكن الوحيد الذي أثار الاهتمام. فلم يكن رفض فكرة البدعة من قبل المجادلين مسألة شكليّة خالصةً. لقد كانت تمليها حقيقة المعيشة، وتعكس بإفريقيّة وبالمشرق تأثير أهل الحديث الصّارم في الدّين وفي الفقه. فالظّاهرتان متشابهتان ومتكاملتان ولا ينبغي الفصل بينهما.

وقد اخبرنا أحمد بن يزيد المعلّم[4] حسب سفيان بن عيينة (ت 198هـ / 813 – 814م) أنّ الإرجاء ظهر لأوّل مرّة عند مقتل عثمان. وقد قال بعضهم: " نرجو لهم "، وقال البعض الآخر: " لا نرجو لهم "، والمقصود بذلك المغتالون والنّفار بصفة خاصّة وكذلك الأشخاص المورّطون في الفتنة بصفة عامّة. نجد أنفسنا حينئذ أمام مأساة ضمير يثيرها حدث سياسيٌّ. إنّ هذا الخبر بسند سفيان بن عيينة كثير الاحتمال، وهو يعكس بصدق في نظرنا ما كان عليه الواقع وأنّه على عكس ما حدث فيما يتعلّق بالقدر، لم تطرح المشكلة على الضّمير الإسلامي قبل ذلك في عصر النبيّ ولا في عصر

1 محمّد الطالبي، الإمارة الأغلبيّة، باريس 1966، ص 41 566

2 الطبقات، تحقيق ابن شنب، باريس 1915، ص 37، وانظر أيضا المالكي، الرّياض، تح، حسين مؤنس، القاهرة، 1951 ص 123 - 125.

3 أبو العرب، الطبقات، ص 38، المالكي، الرّياض، ص 125.

4 - السنّة، ص 928، الإرجاء مصدر من فعل أرجى أو أرجأ أي أجلّ إلى وقت لاحق أو فوّض الأمر إلى ... (هنا إلى الله). فالإرجاء، إن تمسّكنا بمعنى الكلمة الدّقيق، يتعلّق بالامتناع عن الحكم، وبترك عناية الفصل لله في الآخرة. إلاّ أنّ الرّواية الثانية تدخل معنى إضافيّا متعلّقا بالأمل وهو مشتقّ من فعل رجا، في حين أنّ هذا الفعل لا يعطي أيّ مصدر على وزن إفعال. يبدو إذن أنّ الإرجاء انطلاقا من جذر « ر.ج.و» وبحكم تأثير دلالي بين فعلي رجا أو أرجأ، يروّج فكرة الثقة في الله الذي نفوّض له أمورنا على أمل ألا يحكم ويحسم لاحقا في الآخرة. ومن ثمّ إرساء ضرب من التّسامح.

الخليفتين الرّاشدين الأوّلين[1].

إنّ ما أثارته الفتنة من التّساؤلات المأساويّة التي لا تحصى، والتي أفضت إلى حراك طبيعيّ لظهور الإرجاء قد تمّ تأكيده زيادة على شهادة سفيان بن عيينة في النصّ الذي احتفظ به لنا الذّهبي (ت 748هـ / 1347م) في موضوع الظّروف التي ظهر فيها لأوّل مرّة مؤلّف يشير بوضوح إلى هذا المذهب وهو مؤلّف الحسن بن محمّد بن حنفيّة (ت 100هـ / 719م)[2] وتذكر المصادر أنّ الحوار قد طال في حضرته عن مسؤوليات كلّ من عثمان وعليّ وطلحة والزّبير في الفتنة وأدوارهم فيها.

ولقد ختم الحسن بن محمّد الكلام في الفتنة – بعد أن أنهكه الخوضُ فيها – ولم يكن ذلك لأوّل مرّة، بقوله، لقد استمعت كثيرا إلى ما يقولون ويحسن في نظري أن

---

1 - حلول المرجئة لدعم نظريّتهم العثور على حجّة من القرآن وهذا من شأنه لا أن يبرّر الإرجاء فحسب وإنّما يربطه كذلك ببداية الوحي ويعتمد الحسن بن محمد على الآيات التالية: «قال فما بال القرون الأولى» طه/51 كما يستند إلى الآيات التي يسأل الله فيها الملائكة عن المخلوقات فيجيبون: «قال علمها عند ربّي في كتاب ...» طه/52 كما تُذكر آية أخرى يجيب فيه الملائكة الله عن سؤال في شأن المخلوقات، «قالوا سبحانك لا علمَ لنا إلاّ ما علّمتنا» البقرة/32. لقد أظهر الملائكة قدرة على الإرجاء وعلّقوا حكمهم (انظر، شاخت، المقال المذكور، ص 110 - 111) واضح أنّ المسألة تتعلّق بالنّظر في النصوص المنزّلة لتبرير الإرجاء باعتباره حلاً للفتنة. وهذا النظر لا يأخذ بعين الاعتبار فترة تأسيس دينيّة متقدّمة بعد النقاش الذي ظهر في بداية المأساة.

2 - هذا المصنّف الموجَز الذي يمثّل ضربا من العقيدة قد أخبرنا عنه ابن سعد (ت 230هـ/844م) وهو يشير إلى أنّ الحسن بن محمّد «هو أوّل من تكلّم في الإرجاء» (الطبقات، بيروت، 1960، ج5، ص 328)، واحتفظ لنا بفقرات من ذلك كلّ من ابن حجر العسقلاني (ت 852 ن/ 1449م) في كتابه «التهذيب» (حيدر آباد، 1325هـ، ج2، ص 321) والذّهبي (ت 748هـ /1347م) في تاريخ الإسلام (القاهرة 1368 هـ /ج3، ص 359) وقدّم أخيرا فان أسّ تحقيقا مشفوعا بتعليقات (كتاب الإرجاء لحسن بن محمّد الحنفيّة، أرابيكا، عدد 21، (1974)، ص 52-20) وذلك باعتماد مجموع الظّاهريّة بدمشق رقم 104. وإنّ نسبة النصّ إلى حسن بن محمّد بن الحنفيّة الذي يمكن أن نعتبره بعد نشره من فان أسّ صحيحا تقريبا، بيد أنّها تثير بعض الصّعوبات ممّا يجعل اعتماد النصّ يستوجب الحذرَ. ولقد سلّطت على النصّ بلا شكّ كثير من التّعريفات كما قد نستنتج ذلك من مقارنة النصّ الكامل بالمقتطفات التي وقع الاحتفاظ بها والتي خطّها الكثير من النّاسخين قبل ان تصل إلينا. ولتحسين سلامة النصّ وفهمه، فإنّنا نقترح الإصلاحات التالية: ص 23 فقرة 5، السّطر الأوّل؛ عوضا عن «موعول» (وهو خطأ بلا شكّ) نقرأ «موعود»، وفي نفس الفقرة، السّطر 4، عوضا عن «إليه نسند ونضيف أمرنا إلى الله» يجب أن نقرأ «إليه نسند أمرنا ونضيف ولايتنا إلى الله» (وهو إصلاح تسمح به المقارنة بما جاء عند الذّهبي، التاريخ، ج3، ص 359) وفي نفس الصّفحة، السّطر الأخير، يجب أن نقرأ مثل الذّهبي (التاريخ، ج3، ص 359) «وإنّما الإرجاءُ فيما غاب الرّجال ولم يشهدوه» عوضا عن «وإنّما الإرجاء فيمن عاب الرّجال لم نشهده» وهو تعبير لا يفيد أيّ معنى. وفي السّطر الأوّل من الفقرة السّادسة، عوضا عن «بعض الأمّة» يجب أن نقرأ «في الأيمّة». وهذا يتماشى مع سياق الجملة ونحوها.

يرجأ الحكم في عثمان وعليّ وطلحة والزّبير " فلا يُتولّوْا ولا يُتبَرّأ منهم "[1] ويرى بعض حفدة الإمام عليّ أنّ هذا الموقف غريبٌ وغير منظر. إنّ كتاب الإرجاء المنسوب إليه والذي يطوّر فيه هذه الفكرة ويعلن عن مشاعر موالية لبني أميّة يبدو أكثر غرابة. ويمكن أن يفسّر ذلك برغبة صادقة في التّهدئة وعلى الأرجح بضغوطات مصحوبة بجزاء مهمّ[2].

وعلى كلّ حال، فلم يكن الحسن بن محمّد أوّل حفدة عليّ الذين ساندوا الأمويّين.

زيادة على الجانب السياسي الذي تناولناه بإيجاز والذي لا يمثّل مباشرة موضوع هذه الدراسة فإنّه من الواضح أنّ المشكل الأساسي الذي يتضمّنه جوهر الإرجاء إنّما هو النجاة؛ إلاّ أنّ الحدود بين السّماء والأرض تبدو غير دقيقة. فمن جهة هناك النجاة والولاء ومن جهة أخرى هناك الخسارة والبراءة وكلّها مرتبط بعضها ببعض. ولقد عرض المشكل في البداية بمصطلحات سياسيّة ما ورائيّة. فقد خالف المتفائلون والانتهازيون وجميع المؤيّدين للتهدئة المتشائمين والمتصلّبين والنّاشطين. وفي هذا الجوّ بالذّات ترك البعض أبواب السّماء مفتوحة (الإرجاء) في حين أغلق البعض الآخر باب السماء بشيء من العنف. فلم يتعلّق الأمر في البداية إلاّ بمن تورّطوا شخصيّا في الفتنة. أمّا الذين انخرطوا مباشرة في العمل السياسي مثل الخوارج والشيعة وأعدائهم، فلم يكن بمقدورهم منطقيّا أن يتردّدوا في إبداء مواقفهم، فقد أدان كلّ فريق أعدائه بصرامة. ولقد كان المرجئة إمّا من بين الذين لم ينخرطوا تماما في السّياسة وإمّا من بين الذين كانوا في صفوف الذين رغبوا في فكّ الأزمة وتهدئة الأوضاع بعد أن أزعجتهم موجات العنف[3].

---

1 الذّهبي، التّاريخ، ج III، ص 358، وحسب هذه الرّواية فإنّ المصدر «إرجاء» متأتّ من الجذر «ر.ج.أ» الذي يروّج فكرة التأخير.

2 - وقد أخبرتنا المصادر أنّ الحسن بن محمّد بن الحنفيّة قد ندم فيما بعد أشدّ ندم على تأليفه كتابا في الإرجاء «فيا ليتني متّ قبل أن أكتبه» (الذهبي، التاريخ، ج3 /ص 358) وابن حجر، التهذيب، ج2 ص 320، فهل اعترف بهذا نتيجة الضغوطات؟

3 - من المفيد في هذا السّياق القول بأنّ النّظر في الإرجاء قد بدأ مثلما بدأ الخوض في غيره من المسائل وذلك حول محمّد بن الحنفيّة (21 - 81هـ /642 - 750م) أي حول ابن احد ابرز الفاعلين في المأساة « ففي الوسط الذي كان يحيا فيه، ولعلّه بوحي منه، بدأت تظهر المؤلّفات الأولى في مذهب المرجئة، وهو وسط يفصل بين مؤلّفات الإيمان ويوكل إلى الله عناية معرفة الآخر» هذا ما كتبه هنري لاووست «الانقسامات في الإسلام»، باريس 1965، ص 30-29. إنّ المؤلّفات الأولى بالنّظر إلى مؤلّف الحسن بن محمّد لم تفصل بعدُ بين مؤلّفات الإيمان، ولكنّها بلا شكّ ثمرة قلق حقيقيّ بغضّ النظر عن الضغوطات التي لا مَحيد عنها.

لقد أرجئوا حكمهم وأوكلوا إلى الله عناية قبول عباده واختيارهم دون استبعاد الأمل في الخلاص (الرّجاء) ودون الخوف من الخسارة[1]، لقد اتّبعوا مسلكا وسطا. وقد عرّفوا أنفسهم بكونهم أهب العدل والسنّة.[2]

الإيمانُ والأعمال

هدأت مع مرور الزّمن المشاعر التي أثارتها الفتنة، وتمّ القطع مع السّياسة وظلّت مسألة الإرجاء تحرّك العقول - لقد ظلّت تحرّك العقول في سياق جديد تماما. ومن هناك طرحت مسألة الخلاص بشكل أقلّ مأساويّة ولكن على نطاق أوسع. لقد طرح على جميع النّاس عموما، وعلى المؤمنين بصفة خاصّة. وانتقلنا إلى إرجاء ما ورائيّ محض. فما هي وسيلة الخلاص؟ أهو الإيمان والأعمال؟ وما هو الإيمان؟[3]. لقد شهد المرء تعمّقا في الدّين بلا منازع. وعن هذا التعمّق في الدّين وعن المشاكل الكثيرة التي أثارها بإفريقيّة وفي غيرها من أصقاع العالم الإسلامي، حافظ لنا كلّ من أحمد بن يزيد المعلّم ويحي بن عون على بعض الأصداء. وشهادتهما تتقاطع تماما مع شهادات أخرى في المصادر الإفريقيّة.

إنّنا نجد في مؤلّفاتهما المؤاخذة الأساسيّة التي أوخذت بها المرجئة، وهي الفصل بيت الإيمان والأعمال، وبصفته محدّثا لا يجامل ولا يبحث عن حلول توثيقيّة، فإنّ أحمد يزيد المعلّم لا يناقش وإنّما كان يفصل بالاستناد إلى موقف يُعتبر غير مطعون فيه وهو موقف سفيان بن عيينة (ت 198هـ/ 831م) فهو يقول: " الإيمان قول وعمل يزيد، وقال تعالى مخاطبا المؤمنين " ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم " (سورة الفتح /4) وإذا قلتُ أنا " لا يزيد فماذا يكون الأمرُ؟" فسأله أحدهم: هل ينقص إذن؟، لزم سفيان الصّمت قليلا ثمّ أجاب: كلّ ما يزيد ينقص."[4]

ولا يكتفي يحي بن عون حسب عادته بالحسم من وراء المعلّم بل يريد أن يبرهن باللّجوء إلى الكلام. وكان يقول بالحرف الواحد بأنّ المرجئة يفصلون بين الإيمان والأعمال. فلا يمكن الفصلُ حينئذ بين وجهين لحقيقة واحدةٍ.

ولتبسيط هذه الفكرة وتفسيرها، كان يلجأ إلى القياس انطلاقا من وضعيّة

---

1 انظر تحليل كتاب «العالم والمتعلّم» ليوسف شاخت، المجلّة المذكورة ص 108 و111.

2 - هذا هو التعريف الذي يعطيه أبو حنيفة في رسالته إلى عثمان البتّي، انظر شاخت المجلّة المذكورة سنة 1964، ص 102، وليس لكلمة «عدل» المعنى الذي يعطيه إيّاها المعتزلة.

3 - لقد بيّن كلّ من الذّهبي (التاريخ، ج III ص 358) وخاصّة ابن حجر (التّهذيب، ج II، ص 321) أنّ الإرجاء عند حسن بن محمّد لم يأخذ هذا الشّكل الذي يرجع إلى تحوّل لاحقٍ.

4 السنّة / ص 923.

فقهيّة معلومة وهي صلاحيّة الشّهادة. فلا أحد يجادل في أنّ الشّهادة لكي تكون مقبولة شرعا يجب أن تثبت ثقة الشّاهد من قبل شخصين على الأقلّ يشهد لهما بالصّدق، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإيمان. فحتّى تكون الشّهادة صالحة، فإنّه من الضّروري أن تلعب الأعمال في هذا المجال الدّور المنوط بالمُزَكّين ويختم بما معناه أنّ الأعمال تؤصّل الإيمان وهي جزءٌ من الإيمان[1].

لم يكن الجدل في موضوع طبيعة الإيمان جدلا علميّا بحتًا. فقد كان له تبعات عمليّة خطيرة في الدّنيا والآخرة وهو ما يفسّر الامتعاضَ الذي أثاره طيلة قرون. ومن الجوابِ يتحدّد فعلاً على نطاق واسع سلوك الإنسان في المجتمع وفي علاقته بالله. وإذا فصلنا بين الإيمان والأعمال، فيكفي أن نخطو خطوة زائدة لنستنتج أنّ الإيمان في نهاية الأمر يضمن الخلاصَ في غياب الأعمال[2]. إنّ ما يتبع هذا الموقف

1 - طُرِح المشكل نفسُهُ في فترة مبكّرة في الدّيانة المسيحيّة فنجد عند القدّيس بول في رسالة إلى أهل روما، حيث نقرأ: «ذلك أنّنا نرى أنّ الإنسان محدّد بالإيمان دون تطبيق للشّريعة (3، 28، باريس 1955)، ونقرأ فيما يتعلّق بإبراهيم، «إذ كان عدل ابراهيم واستقامته متأتيين من أعماله، فله ما به يفخر، ولكن ليس في نظر الله! فماذا يقول النصّ؟ لقد آمن إبراهيم بربّه واعتبر إيمانه استقامة كافية (رسالة 4، 3-2) وفي الرّسالة إلى الجلاطيّين (3، 6) نقرأ أيضا: فما إن آمن ابراهيم بربّه حتّى اعتبر له ذلك استقامة» وإلى هذه الآيات التي تنزع إلى الفصل بين الإيمان بوصفه المخلّص الوحيد والأعمال، نُضيف آيات أخرى تخالفها نقتطفها من رسالة القدّيس جاك نقرأ فيها: ماذا ينفع أيّها الإخوان أن يقول المرء: «أنا مؤمن» إن لم تكن له الأعمالُ؟ فهل بإمكان الإيمان أن يضمن له الخلاص؟ إذا ما كان لنا أخٌ عارٍ أو أخت عارية وإذا كانا في حاجة إلى طعامهما اليومي وقيل لهما «اطمئنّا وتدفّآ واشبعا» دون أن يوفّر لهما ما هو ضروريّ فما الفائدة من ذلك؟ وهكذا الأمر بالنّسبة إلى الإيمان وإذا لم تعضده الأعمال، فإنّه يموتُ تمامًا. وقد يقال على العكس من ذلك «أنت لك الإيمان وأنا لي الأعمال؟» أرني إيمانك دون الأعمال وأنا أريك إيماني عن طريق أعمالي. أنت تعتقد ألاّ اله إلاّ الله وهذا أمر حسنٌ والشّياطين تعتقد ذلك وتهابه. هل تريدُ أن تعلم أيّها الإنسان الفاقد للعقل أنّ الإيمان من غير الأعمال لا يجدي؟ الم يكن أبونا إبراهيم معروفا بأعماله عندما وهب ابنه إسحاق ليكون ضحيّة؟ أنت تراه وقد عاضد أعماله وقد أصبح إيمانه تامّا بفضل أعماله وهكذا تمّت كلمة الله، فآمن إبراهيم واعتبر ذلك له خيرا واستقامة وسُمّي بذلك خليل الله. ترون أنّه بالأعمال يُعرف الإنسان وليس بالإيمان وحده.» (رسالة 2، 14 - 24). هاتان المجموعتان من النّصوص تذكران بجوّ الجدل الذي كان بين المرجئة وخصومهم. وطبيعة هذا الجدل لم تغب بطبيعة الحال عن رجال الدّين المسيحيّين الذين بيّنوا فيما بيّنوا أنّ مشكلة الإيمان والأعمال المهمّة في الدّيانة اليهوديّة كانت موضوع جدل تقليديّ.

2 - إنّ مسألة العقوبات الدّينيّة، لم تنفكّ عن إثارة مشاكل عويصة جابهها رجال الدّين، ويستجيب موقف المرجئة إلى مشاغل من يتساءلون أمس واليوم عمّا عبّر عنه فريثجو شون (Frithjof schuon) «ما هي الفائدة التي يجنيها حكيم جدّا وطيّب من مسك دفتر لذنوبنا. وأيّ متعة تتحقّق له بعقابنا من أجل ما ظهر من سوآتنا؟» (Comprendre l'Islam، باريس 1961، ص 93) وانظر أيضا كيف علّل شون وهو يجيب عن هذه الأسئلة من زاوية نظر حديثة العقاب الإلهي بوصفه «صدمة في المقابل» (المرجع المذكور، ص 94)، عقاب يستجيب بالضّرورة لاختلال في التّوازن، وهو بُعدٌ يظهر فيه « عذاب ما بعد

من نتائج أخلاقيّة، لا يغيب عن أحدٍ، وليس في حاجة إلى تعدادٍ. فهل خطت المرجئة هذه الخطوة الخطيرة؟ لا شيء يوحي بذلك في النّصوص التي وصلت إلينا من أقلام المرجئة مثل رسالة إلى عثمان البتّي لأبي حنيفة وكتاب " العالم والمتعلّم" الذي سبق ذكره[1]. ولكن هذه الكتابات لا تمثّل من جهة آراء المرجئة جميعا وهي آراء قد تنوّعت كثيرا فكان يفصل بينها مرّةً دقائق مهمّةٌ ويفصل بينها مرّة أخرى هوّة عميقة[2] وكانت تنتشر كما رأينا في أوساط المثقّفين المتنوّعة، ومن جهة أخرى، فإنّه يتوفّر بين أيدينا عدد من الشّهادات المنسجمة تبيّن لنا أنّه وقع تجاوز الهوّة، وقد أخبرنا وكيع بن الجرّاح (ت 197هـ / 812م) الذي ذكره أحمد بن يزيد المعلّم أنّ المرجئة قد أكّدوا أنّ الإيمان بما أوحاه الله يزجي الأعمال[3] ويضيف " أن ذلك كفر " ويؤكّد يحي بن عون كذلك أنّ " المرجئة يعتقدون أنّ من يشهد بأن لا إله إلاّ الله يكون مصيره الجنّة حتّى من ارتكب آثامًا[4]. ولمّا سأل الأمير الأغلبيّ محمّد بن سحنون عن المرجئة قال " تؤمن المرجئة بأنّ الذّنوب لا تضرّ مع التّوحيد[5]. ولا ينسب الأشعريّ جميع هذه المواقف إلى المرجئة ولكن إلى البعض منهم كأصحاب الفرقة الخامسة الذين يعتبرون " الوعيد لا يمسّ أهل الصّلاة، وأنّه يخصّ المشركين دون غيرهم ... وأنّ الأعمال الحسنة لا تنفع مع الشّرك، وأنّ الأعمال السّيئة لا تضرّ مع الإيمان، ونتيجة لذلك، فلا أحد من أهل القبلة يدخل النّار."[6]

لقد أدان مجادلو القيروان هذا الشّكل المبالغ فيه للإرجاء، حيث لا يوازن

القبرليس هو إلا» ذات الإنسان التي تواجه خطاياها أو بعبارة أخرى هو الحقيقة الثابتة التي ستنجلي يوم الحساب.» (المرجع المذكور ص 96).

1 - لم تطرح المسألة تعدُ على الحسن بن محمّد صاحب كتاب الإرجاء الذي نشره وعلّق عليه فان أسّ. لقد كان الحسن بن محمّد الذي يمثّل المرحلة الأولى في طريق الإرجاء مهتمّا بصفة خاصّة بجوانب المسألة السياسيّة. فلم يقع في عصره تجاوز الإرجاء السياسي إلى الإرجاء الماورائيّ.

2 - انظر على سبيل المثال كامل الفصل الذي خصّصه الأشعري (المقالات، ص 132 - 154) للمرجئة حيث عرّف الإيمان مرّة بكونه انخراطا عميقا للقلب، ومرّة بكونه مجرّد اعتراف شفوي لا يستوجب اقتناعا. وقد عُدَّ المنافقون - في عصر النبيّ - الذين كان انخراطهم في الإسلام ظاهريّا من المؤمنين (المقالات، ص 141).

3 السنّة، ص 926.

4 كتاب الحجّة، ص 1714.

5 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة ص 181.

6 - المقالات، ص 147، وص 148، 151. انظر أيضا الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، ج8، ص 309-308. وفيما يخصّ الأحاديث التي يذكرها المرجئة لدعم نظريّتهم، انظر ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث جيرار لوكونت (Gérard Lecomte)، Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées، 1962 ص 2.

الخوفُ الرّجاءَ في الخلاص رغم خطايانا. فإن كانوا يرفضون بصرامة كلّ تشكيل للإيمان لا يتضمّن الأعمال، يتضمّن بالقوّة خطر أن يؤول الأمرُ بطريقة منطقيّة إلى الحطّ من القيمة والى لا جدوى العمل البشريّ. وهكذا، يكاد الإرجاء أن يصبح ضربا من الخنوع، حيث يتمّ التركيز على معرفة نظرية الله ولمحبّته[1] وحيث يجعل الإيمان الكامل الفرد غير مكترث بالأعمال. فمع الإيمان تصبح الإساءة غير مسيئة لصاحبها. وفي هذه الحالة، لم يعد الإنسان مدعوّا إلى العمل من اجل ضمان خلاصه في الدّنيا ولم يعد الحياة معنى باعتبارها ابتلاءً، وتصبح ضربا من العبث واللاّجدوى. ونفهم بيُسر أن الأخلاق لا تجد ما يرضيها في مثل هذا النّظام. فالإرجاء مخلّصُ الإنسان المؤمن بطبيعة الحال من الرّعب من الآخر، ولكن بترك الحبل على الغارب، فإنّ الإرجاء يسقط الإنسان في التّساهل. فيؤول به الأمر إلى ما ينافي الأخلاق والى ضرب من الإباحة فيقضى بذلك على أسس الدّين الأخلاقيّة. ويتهدّد البعضَ ألاّ يحافظوا منها إلاّ بالتحرّر الذي يوفّره لهم الإرجاء من ضغط الشريعة. فهل يجوز القول بأنّ مجادلينا هم شديدو الصّرامة؟ ليس الأمرُ كذلك. فلم يكن من باب الصّدفة أن ينقل لنا يحي في الصّفحة التي سبقت هجومه على المرجئة النّادرة التّالية نقلا ع والده عون:

« لا يبالي من لقي الله على الإسلام والسنّة على أيّ جنب لقي الله، فقال له ولده يحي: وإن كثرت ذنوبه؟ فقال: نعم، فاستعظمت ذلك، وتعجّبتُ منه، فقال: أيّما أكثر! ذنوب الخلائق أو رحمة الله التي وسعت كلّ شيء.»[2]

لهذا المشهد برمّته طابع مسرحيٌّ لا شكّ فيه. ومن الواضح أنّ في التّأكيدات المقتطفة من كلام عون (ت 239هـ / 853م) الذي كان له من القيمة ما كان تقريبا لسحنون في القيروان نصيبا وافرا من الدّعاية الحقيقيّة. ومن البديهيّ أنّ الأمر يتعلّق بجذب جمهور إلى مذهب السنية أو الحفاظ عليه خوفا من أن يسقط بين أيدي المرجئة. وكان البحث عن هذا الجمهور يتمّ في طبقات العامّة من النّاس وسنرى فيما سيأتي أنّ يحي بن عون كان يتوجّه بصفة خاصّة إلى هؤلاء. كان يتوجّه إلى العامّة التي يشعر بكونه قريبا منها بحكم مزاجه[3] ويحاول أن يقدّم لها من المذهب السنّي

---

1 الأشعري، المقالات، ص 132 - 133.

2 - كتاب الحجّة، ص 1713، وهذه النّادرة قد ذكرها أيضا في النص ذاته دلالة على القيمة التي تحظى بها، ص 1702؛ المالكي، الرّياض، ج1، ص 297؛ ابن ناجي، المعالم، ج 2، ص 46.

3 - نعلم أنّ الأشهر في الرّزنامة الإسلاميّة هي أشهر قمريّة. وتعرف بداية الشّهر برؤية ضروريّة للهلال. فيوجد إذن بعضُ الشك في مسألة بدايات الأشهر. والحال أنّ بداية صوم شهر رمضان لا تتمّ إلاّ إذا تأكّدنا من بداية هذا الشّهر رسميّا. ولا ينبغي أن نصوم مع شكّ. فقد كان يحي بن عون يقيم في المسجد

وجها جذّابا. ولم يكن هو الوحيد الذي لجأ إلى مثل هذه الطّريقة. وقد وجد السّنيّون أنفسهم مجبورين على تمثّل نظريّات المرجئة جزئيّا أي النّظريات القابلة للمواءمة عن طريق الرّحمة الإلهيّة.

إلاّ أنّ الاختلافات في جوهر المسألة قد بقيت كليّة وملحوظة بجلاءٍ. ولا تساهل في المبادئ. فإن كان السُّنةُ يفتحون الباب واسعا على الرّحمة الإلهيّة، فإنّهم لا يفصلون بين الإيمان والأعمال، فهم يتكلّمون على الرّحمة ولا على الإرجاء. ولا يتعلّق الأمرُ في هذا المجال بمجرّد فصل شكليّ. فباب الرّجاء قد بقي مفتوحا تماما، وإنّما يتعلّق بالرّجاء في الرّحمة الإلهيّة الممدودة إلى الإنسان باعتبارها عصا خلاص تسمح له بالتكفير عن ذنوبه. فالأعمال تحافظ على قيمتها، وتشكّل جزءا من الإيمان. فهذا الموقف في نهاية المطاف يفيد الأخلاق بتمكين المذنب من فرصة إصلاح نفسه.

ولكن، رغم الاختلافات الجوهريّة في المبادئ، فإنّ السنّة والمرجئة المعتدلة الذين يبقون للأعمال على نصيب فاعل في الخلاص، قد انتهوا في الختام إلى تبنّي مواقف متقاربة في المجال العمليّ. لذلك، فالإدانة لا تشمل جميع أشكال الإرجاء وإنّما تستهدف الجوانب المفرطة. وإنّ أحمد بن يزيد المعلّم الذي يُخرج من الإسلام دون أيّ تردّد القدريّة والجهميّة والرّافضة، يعتبر المرجئة وحدها استنادا إلى سلطة يزيد بن هارون (ت 206هـ/ 821م) "خبثاء" لكن يمكن الصّلاة خلفهم إذا لزم الأمر[1] وهذا يترجم موقفا متسامحا، وهو تسامحٌ يقتصر بطبيعة الحال موقفا متسامحًا، وهو تسامحٌ يقتصر بطبيعة الحال على أشكال الإرجاء التي فيها اعتدال، وهي أشكالٌ لا ينحصر فيها الإيمانُ في نزعة توحيديّة غامضة لا تبالي بالأعمال. وعندما يحشر الأعمال في الإيمان، فهم يركّزون على أنّه لا يمكن أن تكون هناك حياة حقيقيّة دون اعتبار للأخلاق.

طبيعة الإيمان وتشكّله

الإيمان بالنّسبة إلى المرجئة يفلت منطقيّا من الشكّ باعتبار الإيمان بصفة عامّة اقتناعا شخصيّا محضا. ولا وجود لموقف وسط، ولا مجال لتردّد في ذلك. وتبعا

يوم الشك ويحمل معه إناءً مملوء ماء ويضعه إلى جانبه وإذا سأله النّاس عن القيام بالصّوم، يكتفي يحي بالشّرب أمامه. (الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 313) تبيّن هذه الحادثة إلى أيّ حدّ كان يحي بن عون قريبا من العامّة ومتلائما مع عقليّتها.

1 - السنّة، ص 295.

* [جاء في نصّ الطّالبي La roche Tarpéienne nous menace jusqu'au capitole. فترجمنا معناها: la chute suit le triomphe]

لذلك، فالتّعبير عن الإيمان يبقى دوما صارما ولا مشروطا فيقول المرجئ في شيء من الاطمئنان: " أنا مؤمن " وهي عبارة تتضمّن وجوبا " فأنا ناجٍ وخلاصي مضمون " وبالنسبة إلى المتفائلين أو المتطرّفين رغم كلّ الآثام التي يمكن أن أقترفها لأنّ الإيمان مخلّص بذاته."

وليس أقلّ منطقيّة ممّا سبق، فإنّ السنّة الذين يتضمّن الإيمان بالنسبة إليهم الإعمال بالضّرورة، يبدون أقلّ حسمًا فهم يتساءلون إراديًّا عن إيمانهم. فمن زاوية نظرهم، لا معنى للإيمان إلاّ إذا كان فاعلا ومتجسّما في أعمال وفي نمط عيش. ومع الحياة، يكون الإيمان معرّضا باستمرار للخطر "ذلك أنّ بعد الفوز يأتي الإخفاقُ" أمّا السّني، فيقول بالأحرى مع كثير بالأحرى مع كثير من التّواضع " أنا مؤمن إن شاء الله " أو يقول: " أرجو أن أكون مؤمنا " وهذا يعني: " أرجو أن أكون ناجيًا في النّهاية ولكن لستُ متيقّنا من ذلك".

هذه المسألة المتعلّقة بالتّعبير عن الإيمان مع كلّ ما تتضمّنه من افتراضات وتضمينات مرجئة أو استثناءً من أغلبيّة السنّة، قد أثارت على الأرجح منذ النّصف الثاني من القرن الأوّل الهجري / السّابع الميلاديّ كثيرا من التّململ في المشرق حيثُ تسبّبت في انقسامات في صفوف السنّة أنفسهم.

ومن بين هؤلاء السنّة، الخائفين من أن يُتّهموا بانعدام الثّقة في إيمانهم وبكونهم الشُّكّاك، من أهملوا الاستثناء أو قبلوا الطّريقتين. وقد بيّن ابن حنبل الذي اختار الاستثناء أنّ ذلك لا يثير أيّ شكّ يتعلّق بحقيقة إيمان المؤمن[1]. لقد اتّخذت هذه

---

1 - إنّ مسألة الاستثناء فيما يتعلّق بالإيمان المشروط قد أسالت كثيرا من الحبر في المشرق والمركزان اللّذان عرفا معارضة شديدة لعبارة المرجئة الخالية من الاستثناء هما الكوفة والبصرة. وإنّ أنصار الاستثناء يتعلّمون بسلطة ابن مسعود (ت 32هـ /652 - 653م) وعلقمة بن قيس (ت 62هـ /681م) وإبراهيم بن النّخعي (ت 85هـ/715م) (وهذان الأخيران تلميذان مباشران أو غير مباشرين لابن مسعود)، والبصري محمّد بن سيرين (ت 110هـ /728م)، وسفيان الثوري (ت 161هـ /778م) وهو رئيس مدرسة الحديث بالكوفة، وقد قبل الأوزاعي (ت 157هـ /774م)، رئيس المدرسة السوريّة التعبيرين الاثنين بالاستثناء وبدونه. وقد اختار أحمد بن حنبل (ت 241هـ /855م) الاستثناء وانضمّ بذلك إلى المدرسة الكوفيّة. إلاّ أنّ المسألة بقيت محلّ جدل داخل المذهب السني نفسه، انظر و. مادلونجق، المذهب السني المبكّر المتعلّق بالإمام. ستوديا إسلاميكا عدد 32 (1970، ص 238 244-)، ونذكّر في هذا المجال بأنّ ابن قتيبة الذي كان واعيا بالخلافات بين السنّة في موضوع الاستثناء لم يتناول هذه القضيّة في كتابه مختلف الحديث، انظر أيضا جيرارلي كونت، ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م) الرجل آثاره وأفكاره، دمشق 1965، ص 230. أمّا الأشعري، فغنّه في الفصل الذي خصّصه للمرجئة في كتابه (مقالات، تحقيق ريتر، فيسبادن / 1963، ص 154-132) قد سكت هو أيضا عن الاستثناء. وقد ذكره بطريقة عابرة عند كلامه على مذهب زهير الأثري ولم يخصّه إلاّ بسطر ونصف، أنظر أيضا الفصل التاسع من كتاب العالم والمتعلّم. لقد كان الأشعري مع مجموعة الصّفريّين القائلين بالاستثناء (أنظر لويس جاردي، الله ومصير

المسألة في القيروان شكلاً حادّا بعد قرنين من ظهورها في المشرق وبدأت تثير الاهتمام ويبدو شبه أكيد أنّها لن تُطرح بقوّة في الوسط السنّي إلاّ بعد وفاة سحنون (ت 240هـ / 854م). ولا وجود لأيّ مؤشّر يكشف عن وجود جدل سابق في هذا الموضوع. وقد ظهر هذا الجدل عنيفا بين تلاميذ معلّم القيروان الأكبر - ولكن لم يتجاسر ابنه محمّد (ت 256هـ / 870م) وهو زعيم مناهضي الاستثناء، ولا أفضل تلاميذه وهو محمّد بن ابراهيم بن عبدوس (ت 260هـ / 874م) وهو زعيم القائلين بالاستثناء على حشر اسم سحنون في القضيّة ليجعله في صفّه. وقد أشار أصحاب كتب التّراجم إلى هذه المسألة وعبّروا عن استحسانهم لعدم حشر محمّد بن سحنون اسم والده في هذه المسألة[1]. وسريعا ما احتدّ الجدل في هذه المسألة[2].. احتدّت اللّهجة، ولم يعد العنفُ لفظيّا فحسب وإنّما أصبح جسديّا بين " السّحنونيّة " من جهة و"العبدوسيّة " من جهة أخرى (الشّكّاك). وتخبرنا المصادر بأنّ أحد المؤيّدين لمحمّد بن سحنون ذهب إلى دار محمّد بن ابراهيم بن عبدوس وأثاره بجملة من الأسئلة، وعندما لم يستسغ الإجابة، بصق في وجهه إلاّ أنّه فقد للتوّ بصره[3]، بعبارة أخرى فقد تدخّلت السّماء وانتصرت لابن عبدوس فلم يتأخّر عقابها. وهذه الطّرفة التي لم تكن بالضّرورة ملفّقة تُصوّر المناخ السّائد بوضوح. وتواصلت الخصومة مدّة طويلة بعد موت محمّد بن سحنون، ولم ينحصر مجال السّحنونيّة في إفريقيّة، فقد ذكرها يوما إفريقيٌّ في حلقة دراسيّة للقاضي المصري أبي ذكر محمّد بن يحي الطمّار (ت 340هـ / 951 - 952م)، وقد أدينت بوضوح[4].

الإنسان، باريس 1967، ص 390-388) وكذلك الأمر بالنسبة إلى الغزالي (الإحياء، القاهرة، ت، ج ا ص 125-122) الذي يحدّد بدقّة أنّ العبارة لا تتضمّن أيّ شكّ ولكنّها تعبّر فقط عن تواضع المخلوق وخضوعه أمام خالقه كما تفسّر بجهل الإنسان لمصيره النّهائي المهمّ قبل كلّ شيء. وهبة الإيمان يمكن أن تنزع من الإنسان وله أن يستحقها بالخضوع تماما للخالق. ومنه ضرورة اللّجوء إلى الاستثناء. والغزالي بكلامه المذكور يبقى وفيّا للخطّ العام الذي رسمه لنفسه وهو خط الرّوحنة واستبطان الإيمان كما بقي رأيه مهيمنا ولكنّه مهدّد بكلّ أنواع الأخطار بما في ذلك رغبتنا في امتلاكه. ورفض المعتزلة الاستثناء لأسباب تعود إلى الصّرامة المنطقيّة ووفق مذهبهم المتحرّر تماما. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحنفيّة الماتُريديّة. أمّا المالكيّة، فقد انقسموا لا بافريقية فقط وإنّما بالمشرق أيضا كما بيّنّا ذلك في هذه الدراسة (انظر لويس جاردي، المرجع السابق، ص 389-388) (انظر لويس جاردي، المرجع المذكور، ص 388-389، النواتي، مقدّمة للشريعة الإسلاميّة، باريس 1948، ص 61-60، 90).

1 ابن أبي يعلى، الطّبقات، ج ا، ط 24 و289.

2 محمد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 186.

3 نفسه ص 195 والمالكي، الرّياض 262.

4 الحجّة، ص 1715 - 1717.

وإنّ أحمد بن يزيد المعلّم قد آثر السّكوت عن مسألة الاستثناء التي زعزعت بقوّة مثلما رأينا، صفوف المذهب السنّي الإفريقيّ في وقته. أمّا يحي بن عون، فعلى العكس من ذلك انتصر باقتناع للسّحنونيّة، وقد عنون فصلا من كتابه الحجّة بـ"فيما يقوله الشّكوكيّة وفي رفضهم."[1] وقد رأى أنّ الشّكوكيّة لا يشعرون بأمان فيما يتعلّق بمعتقداتهم، فيستعملون عبارات من قبيل: "نحن نرجو أن نكون مؤمنين" أو "نحن مؤمنون إن شاء الله"، ولا يذكرون بثقة إيمانهم، ويدخلون الحيرة في قلوب ضعاف القلوب بقولهم: "هل أنتم مؤمنون مستكملون؟"[2]، وبما أنّ الجواب لا يمكن أن يكون الأسلبيّا، فإنّ الطّريق ينفتح على الاستثناء. وبعد أن لاحظ أنّ أهل السنّة لا يقولون نحن لسنا مؤمنين مثاليّين، ولا نرجو أن نكون مؤمنين ولكن يكتفون بالقول بكلّ بساطة وثقة بأنهم مؤمنون يتّبعون في هذا المجال الشّاهد القرآني، أضاف متوجّها إلى الشّكوكيّة مستعملا طريقة يرضاها واستنادا إلى القياس انطلاقا من الفقه ما يمكن اعتباره شكلا من أشكال الكلام:

«نقول لهم: ما تقولون في مؤمن قتل رجلا يسفك دماء النّاس ويتعدّى على أموالهم وحُرماتهم؟ فهل يوجد في هذه الحالة ضرورةٌ لتحرير عبد مسلم تكفيرا عن ذلك الإثم؟ إذ قالوا: ليس كذلك، قلنا لهم: لقد خالفتم بذلك الأمّة. وإن قالوا: الأمر كذلك، نقول لهم: كيف تشكّون في إيمانكم والحال أنّه في مثل هذه الحالة قد أمر الله بتحرير رقبة. قال الله تبارك وتعالى: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ»[3]. فالله تبارك وتعالى لم يذكر لا عدالته في الإيمان ولا سوء سيرته.

وما قولكم في هذه الحالة: قتل رجل رجلا آخر فوجد نفسه مضطرا إلى تحرير عَبْدٍ مسلم. فيشتري عبدا ليعتقه فيما بعد تكفيرا عن خطيئته. ويتبيّن أنّ هذا العبد قد كان سيّء السلوك في الحياة، وأنّه ارتكب آثاما كبيرة وعصي ربّه. فهل يُبرّأ القاتل من إثمه الذي ارتكبه خطأ بعتق رقبة هذا العبد؟ هل هو - على العكس من ذلك - مضطر، واضطراره شرط مسبق للشراء من أجل تحرير رقبة، إلى اللّجوء إلى التزكية التي تشهد بحسن سلوك العبد المُشْتَرَى؟ إن قالوا: لا يبرّأ من إثمه نقول: خالفتم بذلك الأمّة. فإن قالوا: نعم مبرّأ دون اللّجوء إلى تزكية، نقول لهم: من أين تشكّون في

---

1 نفسه، ص 185.

2 كتاب الحجّة، ص 1715.

3 - سورة النّساء /92. ونلاحظ أنّ الطّبري (التّفسير، القاهرة 1373هـ/ 1954م، ج5 /ص 205) قد علّق على كلمة «مؤمن» بربط الإيمان بالأعمال، فالمؤمن هو بالفعل من يؤمن بالله ويطبّق الأوامر.

إيمانكم إذ كان أناسٌ من جهة يستحقّون التحرير [عند القتل على وجه الخطأ] وكان تحرير أناس من هذا النوع من جهة أخرى مخلّصا من الإثم تماما [عند الكفّارة]. فبهذا البرهان لا ملجأ لهم سوى الصمت"[1].

لقد أثبتت نصوص يحي بن عون أنّه كان فقيها وقاضيا محترما. وبتحليله عددا من الحالات المأخوذة من " القانون الجنائي " أثبت أنّ وضع المؤمن الشّرعي معترف به دون حاجة إلى تبرير بالنّسبة إلى كلّ شخص هو كذلك مهما كانت أعماله. والواقع أنّه يبدي شيئا من المبالغة، فلا يمكن أن نمتنع عن ملاحظة أنّ الأعمال التي يعتبرها السنّة جميعا جزءً من الإيمان، تأتي في درجة ثانية. فهي تحافظ بلا شكّ على دورها في الخلاص لكنّ ذلك ليس مهمًّا، فالأعمال ليست شرطا ضروريّا لتحديد وضع المؤمن. وإنّ التّمييز بين الإيمان باعتباره تمازجا بين القلب والعقل، وبين الأعمال، يصبح بذلك مقبولا ضمنيًّا، ويصبح اختلاف الدّرجة ملحوظا. فرغم أنّ الإيمان والأعمال يعتبران وجهين لحقيقة واحدة، فإنّهما يقعان في مستويين مختلفين تمامًا. ويصل يحي بن عون في النّهاية موشكا أن يقع في التّناقض إلى الفصل عمليّا بين الإيمان والأعمال، فيعتبر الإيمان وحده محدّدا وضع الإنسان الشّرعيّ ويرى أن نترك الله الذي تعتبر رحمته أوسع من كلّ الآثام التي يمكن أن تملأ بها الأرض عناية الحُكم. فهل كان المرجئة - المعتدلون منهم على الأقلّ - يقولون غير ذلك؟ فهل هذا هو الإلغاز الإرجائي الذي عيب على يحي بن عون وأشاروا إليه الذين ترجموا له؟[2]

نوعيّة العقيدة

ثمّة مشكلة أخرى ترتبط بالإرجاء، وهي مشكلة عمق الإيمان. وقد طرحت بهذه العبارة: أيقبل الإيمان الزّيادة أو النّقصان؟

إنّ السنّي الذي يحشر الأعمال في الإيمان، لا يسعه إلاّ أن يجيب بالإيجاب. وقد رأينا أنّ احمد بن يزيد المعلّم قد حسم الأمر دون نقاش، مستندا إلى سلطة سفيان بن عُيَيْنة[3] وهذا الموقف هو الأكثر مطابقة بفكر أهل الحديث ولتعليم مالك الذي أجاب بصرامة عندما سُئِلَ عن جدوى الجدل في خدمة السّنة، " كلاّ، ينبغي أن نحيل إلى السنّة لا غير. فهي إمّا مقبولة أو مرفوضة. وفي الحالة الثانية علينا بالتزام الصمت[4]".

1 كتاب الحجّة، ص 1715 - 1716.

2 الطالبي / تراجم أغلبية، ص 313.

3 انظر أعلاه.

4 انظر عياض، المدارك، طبعة بكير، بيروت 1967، ج ا، ص 170.

ولكنّ يحي بن عون كان مشدودا كثيرا إلى الجدل[1] وكان يرغب في تقريبه من عقليّة العامّة رغبة منه في تجنيبها الإغراءات المسمومة لأعداء المذهب السنّي. فكان يختار الشّواهد المناسبة أي أنّه كان يستمدّ صوره من الحياة الريفيّة فالإيمان الذي تدعمه المرجئة هو بطبيعة الحال انخراط ثقافي خالص ولا يمكن إلاّ أن يكون أو لا يكون. ولكنّ ذلك لا ينطبق على هذه الحالة، فما هو يحي بن عون يفسّر بما يلي:"الإيمان شبيه بأرض مزروعة زيتونا. وفي هذه الأرض نقع على أشجار مثمرة كما نقع على زبّوج لا قيمة له. ومع ذلك فالاسم يجمعهما معا. وأن اقسم احدهم أنّ احد النّوعين – الخبيث أو الطيّب ليس شجرة زيتون، فهو كاذب فحسن نوعيّة احدهما أو سوؤها لا يخرجهما من الجنس الذي تنتمي إليه لتصنّف في غيره من الأجناس وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخرفان، فإنّنا نجد فيها الخروف الجيّد الذي يباع بسعر مرتفع كما نصادف فيها الحيوان الهزيل الذي لا قيمة له ولا نفع دون أن يخرج هذا أو ذاك من الجنس الذي يُصنّفُ فيه ليكون في غيره."[2]

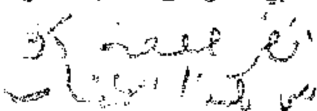
إنّ الأمثلة المنتخبة وكذلك الأسلوب الذي صيغت فيه، تطلعنا على طبيعة جمهور يحي بن عون المتكوّن دون شكّ من حشد كبير من ريفيين. وقد تجاوزت الخصومات الدّينيّة المجالات الثقافيّة بإفريقيّة لتخترق العامّة وتمهّد لنفسها طريقا عبر الأرياف. فقد كانت العامّة مسيّسة شيئا ما، على طريقة العصر أي منخرطة في التيّارات الإيديولوجيّة الكبرى، وواعية بما يحدث فيها. فكلّ شخص يشعر أنّه معنيّ مباشرة وذاتيّا بالمشاكل المثارة. وهي مشاكل ما ورائيّة بلا شكّ أي أنّها تتعلّق بما وراء الدّنيا وتقحم في توجّه يهيمن عليه الإيمان والقدر أي ما هو أساسي فلا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أنّ النّاس في العصر الوسيط وفي نطاق أوسع ممّا نحن عليه اليوم كانوا يهتمّون بجديّة كبيرة بحياتهم الأخرويّة، ومن ثمّة، العاطفة والعنف اللّذان يصبحان النقاشات الدّينيّة، وهي نقاشات لم تكن محصورة في دوائر مغلقة. وتبعا لذلك، استخدمت شجرة الزيتون والخروف القربان من عقليّة قرويّ إفريقيّة لاعتبارهما سندا للتفسير واستعملا لتحقيق الدّفاع عن المذهب السنّي.

ذاك الإرجاء المدان لكونه أطروحة دينيّة لا تُلغِزُ معطى الإيمان وترفض أن

---

1 - نلاحظ أنّ احمد بن يزيد بن المعلم ويحي بن عون لم يذكرا سلطة مالك. والحال أنّ القاضي عياض (المدارك، ج ا، ص 173 - 174 و176 - 177) ينسب إلى مالك مواقف مناهضة للمرجئة. وقد واصلت مسألة نوعيّة الإيمان إثارة اهتمام المفكّرين المسلمين. انظر بصفة خاصّة مواقف الغزالي في كتابة الإحياء، ج ا ص 120 - 121.

2 - أحال محمد الطالبي إلى مخطوط يحي بن عون الموسوم بكتاب الحجّة، وهو مفقود، فاضطرّنا ذلك إلى ترجمة وفيّة لما ورد في النصّ الفرنسي [المترجمان]، وكلام الطّالبي مأخوذ من الكتاب المذكور، 1716.



تقحم فيه الأعمال دون أن يكون باب الرّحمة موصدا. فالإرجاء يضمن الخلاص لكلّ أولئك الذين سكن الإيمان قلوبهم بغضّ النّظر عن أعمالهم، فبالنسبة إلى السنّة، ما دامت الحياة متواصلة، فلا شيء يُكِسَبُ نهائيًّا ولا شيء يُخسرُ. والإنسان يكدّ من اجل خلاصه، ويترجم قوّة إيمانه أو ضعفه بأعماله. والرّحمة الإلهيّة هي قَبَسٌ منيرٌ لهداية الأشقياء الزّائغين ولمنحهم قوّة الأمل أيّا كانت فظاعة آثامهم. وفي صلب الجدل حول الإرجاء، فإنّ مسألة الخلاص هي التي تستقطب حولها المشاكل وتقسّم بين رجال الدّين.

لقد كان الإرجاء الناشئ عن مأساة ضمير ولّدتها مأساة سياسيّة هي مأساة الفتنة في البداية مذهب تهدئة اجتماعيّة وأخلاقيّة شجّعه أو أوحى به النّظام الأموي الذي استفاد منه بلا شكّ. ومع ذلك، ينبغي تجنّب المبالغة في اعتماد المظهر السّياسيّ لهذا المذهب الذي يخدم جميع الأنظمة دون استثناء دون اتّخاذ مواقف مسبقة من شرعيّتها، وينبغي ألاّ نغفل أنّ الإرجاء لم يتوانَ في الانفصال عن السيّاسة. وقد أعان على هذا التطوّر منذ بداية المشاغل التي تمركز حول مسألة مصير الإنسان في الآخرة في علاقته بسلوكه في الدنيا. لقد كان محور التفكير الجوهري الذي خاض فيها الناس منذ بدايته تعبيرا إنسانيا حول الخالق. لقد أمسى الإرجاء أساسا ثيولوجيّا من ثلوجيات النجاة التي آثرت اهتمام الذين يشغلهم مصيرهم في الآخرة بما في ذلك اهتمام الطبقات الشعبيّة. وهي ثيولوجيّا لم تكن افريقيّة غائبة في تأسيسها.

الاعتزال بإفريقية

في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي

1 - هل وجدت بالفعل مدرسة ثيولوجيّة قيروانيّة؟

نقرّ جميعا بأنّ القيروان قد كانت في العصر الوسيط مقرّا مشعّا للدّراسات الفقهيّة. ونقرّ بدرجة أقلّ – إن لم نكن نجهل تماما – بأنّها كانت كذلك مركزا مهمّا من مراكز التفكير الدّيني. ومردّ هذا الجهل إلى أنّ الموروث القيرواني قد وصل إلينا منه قسط مهمّ في حين أنّ الموروث الثيولوجي قد أهمل برمّته عن قصد. لماذا هذا الاختلاف في التعامل مع الفقه والثيولوجيا؟ لماذا لم يلحق هذين المجالين معا؟ يوفّر الجواب عن ذلك جملة الأسباب الكثيرة التي قدّمت الفقه على الثيولوجيا المعتبرة خطرة ومن ثمّ كانت العناية بها قليلة ولكنّها مكشوفة أكثر. وعلى العكس من ذلك اعتبر الفقه ضروريّا لحسن سلامة المجتمع دنيويّا وروحيّا. وقد كرست جميع المدارس هذا العلم ووقع الاحتفاظ باهتمام ببعض المؤلّفات الرئيسيّة الممثّلة للتوجّه الفائز في هذا المجال أعني التوجّه السنّي باعتبار هذه المؤلّفات مفيدة لتنظيم المجتمع ماديا وشعائريّا. وإنّ الدور المهم الذي قامت به القيروان في تهيئة الفقه قد تأسّس بصلابة على قواعد ثابتة وواضحة ومنها في المقدّمة مدونة الإمام سحنون.

ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى الثيولوجيا. وقد عدّها السنة في العصر الذي يعنينا علما زائدا عمليّا وقابلا للنقاش ثقافيا ومضرا بصراحة. فكيف نجعل من الخالق إذا موضوعا من موضوعات التأمّل التي يقدر عليها جميع الخلق؟ فهل يوجد شيء أشدّ خطرا من ذلك وأكثر إثارة للسّخط؟

ومن غير المعقول عموما أن نتصوّر وجود ثيولوجيا أو لغة بشريّة في شأن الخالق.

ذلك هو موقف أصوليّ العصر الأساسي وهم كبار السنّة. ومن العبث أن نبحث في جميع تراجم الفقهاء القيروانيّين التي وصلتنا عن عنوان واحد لمؤلّف دينيّ خارج ما ذكرنا من مؤلّفات أوحى بها الجدل أي مؤلّفات لم تقد إليها الرّغبة الملحّة في الخوض في عالم الله العجيب، وإنّما قادت إليها على العكس من ذلك، الرّغبة في القطع مع هذه المزاعم.

والى جانب الأصوليّين، كان هناك المحدّثون في تلك الفترة، والذين يسمّون أهل الأهواء أو أهل البدع، ففي صفوفهم تكوّن التّأليف الدّينيّ، وإنّنا لنعلم أنّ هذا التّأليف لم يقع دون صراعات عنيفة. فأسد بن الفرات (ت 213هـ / 828م) لم يتردّد في اللّجوء إلى مسالك عمليّة تخصّ شخص عدوّه المعتزلي سليمان الفرّاء[1] الذي سنسعى لاحقا إلى تحديد شخصيّته وأدواره، أمّا سحنون (160 – 240هـ / 777م - 854) فقد كان أكثر حزما فيما يخصّ عدم التّسامح.

جاء في المدارك[2] أنّه " أوّل من فرّق حِلَق أهل البدع وشرّد أهل الأهواء منه [أي الجامع الكبير]* وكانوا فيه حلقا من الصفريّة والإباضيّة المغيريّة، وكانوا فيه حلقا يتناظرون فيه، ويظهرون زيغهم. وعَزَلَهُم أن يكونوا أئمّة للنّاس او المعلّمين لصبيانهم أو مؤذّنين وأمرهم أن لا يجتمعوا. وأدّب جماعة منهم بعد هذا، خالفوا أمره وأطَافَهُمْ وتوّب جماعة منهم فكان يُقيم من أظهر التوبة فيعلن بتوبته عن بدعته".

لقد تولّى سحنون خطّة قاضي القضاة سنة 234هـ / 849م، أي عندما أعلنت بغداد عن انتصارها للمذهب السّني وكما تولّى رئاسة " جامعة " القيروان. وإنّ المواقف المتّخذة التي أشرنا إليها والمراد منها تطهير هذه المؤسّسة بإبعاد أصحاب الأفكار السيّئة في ذلك العصر من صفوفها يجب أن تكون قد حدثت فيما بين السّنتين 234هـ / 849 و 240هـ / 854. ولابدّ من الاعتقاد بأنّ هذه المواقف لم تكن ناجعة فوريّا وكلّيًا. فقد تواصل العداءُ أكثر من نصف قرن إلى وقت ظهور الفاطميين(296هـ / 909م) الذي وفّر للمدافعين عن الأصوليّة السنيّة مسائل أخرى للخوض فيها. ولنا شهادات كثيرة عن تمادي هذا العداء. وهناك مؤلّفات في الجدل لم يعثر عليها مع الأسف منسوبة إلى حماس محمد سحنون[3] (202 /156هـ /817-870م)، والى عبد الله بن غافق[4] (275-184م /888-850م) والى يحي بن عمر[5] (213هـ - 289هـ / 902-828م). وينبغي أن نقرّ أنّ أعداء السنة قد كتبوا كثيرا من المؤلّفات وبأنّ جمهورهم كان عريضا، فيكون دفاع السنّة عن المذهب ضاربا من العيث. وبالاستناد إلى المصادر المعروفة، يمكننا أن نستنتج: أنّ القيروان طيلة القرن

1 - انظر أبو العرب، الطبقات، تحقيق ابن شنب، باريس 1915، ص 82، والمالكي، الرّياض، تحقيق حسين مؤنس القاهرة 1951، ص 182؛ والطّالبي، تراجم أغلبية، تونس 1968 ص 63.

2 محمد الطالبي، تراجم أغلبيّة مستخرجة من مدارك القاضي عياض. تونس 1968، ص 104.

* زيادة دلّ عليها النصّ الأصلي (المدارك) المترجمان.

3 محمد الطالبي، المرجع المذكور، ص 173.

4 نفسه ص 311.

5 نفسه ص 263.

الثالث الهجري التاسع ميلادي مدرسة دينيّة مزدهرة ولا يمكننا أن نقول أكثر من ذلك. وبما أنّ رجال الدين في هذه المدرسة كانوا من جملة من سمّوا أهل البدع، أي المجدّدين أو المحدّثين، فإنّ آثارهم قد أهملت إهمالا أعلن عنه تطهير الجامعة.

2 - أحمد بن يزيد المعلّم، ويحي بن عون، أو طريقتان في مقاومة الاعتزال.

من حسن حظّنا أنّنا اكتشفنا مصدرين جديدين نحن بصدد تحقيقهما، سيقدّمان لنا مزيدا من الضوء الذي سيضفي أكثر إضاءة على ما كانت عليه المدرسة الدينيّة بالقيروان.

عنوان الكتاب الأوّل: كتاب فيه أحاديث في السنّة والنهي عن البدع وهو لأحمد بن يزيد القرشي المعلّم المتوفى سنة 248هـ / 897م وقد ناهز التسعين من العمر؛ والثاني يحمل عنوان: كتاب الحجّة وهو ليحي بن عون الخزاعي المتوفى سنة 298هـ /911م. لقد كان احمد بن يزيد محدّثا والثاني فقيها. ولن نتوسّع أكثر في ذكر شخصهما. وتكفي الإشارة إلى أنّ الأثرين يعود تاريخهما إلى منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع ميلادي على أنّ الثاني جاء تأليفه بعد الأوّل، وذلك يجعل منهما كتابين من أقدم الكتب في هذا النوع من المواضيع ويضفي عليهما قيمة خاصّة لا بالنسبة لافريقية فقط ولكن إلى جميع مدن العالم الإسلامي في العصر الوسيط.

يكدّس احمد بن يزيد المعلّم في المؤلّف الأول الأحاديث تكديسا يشبه إلى حدّ بعيد تكديس الحجارة التي تستعمل لغاية إقامة حصن منيع يحمي السنّة. فيذكر عددا لافتا من المحدّثين الثقات من مثال انس بن مالك (ت 93هـ/721م)، والأوزاعي (ت 157هـ/774م) وسفيان الثوري (ت 161هـ/721م)، ومالك (ت 179هـ/795م)، وعبد الله بن مبارك (ت 185هـ/ 797م)، والفضيل بن عياض (ت 187هـ/803م)، وكيع بن الجراح (ت 197هـ/812م)، وسفيان بن عيينة (ت 189هـ/813م) وابن أبي أوس (ت 202هـ/817م) ... ويناهز عددهم 250 اسما نلاحظ فيهم غياب احمد ابن حنبل الذي يبدو أنّه لم يحض باستحسان المغاربة. ولكن ما اتّفق على تسميته بالروح الحنبليّة قد ساد كامل الكتاب. ولا يبدي احمد بن يزيد نقاشا، وإنّما يحذّر ويصوّب ويدين ويؤكّد سلطة من يحدّدون لنا السنّة الصحيحة الخالصة التي علينا إتّباعها في مجال العقيدة اعتمادا على إيمان الثقات. وهو في هذا المضمار يتابع حرفيا نصائح الإمام مالك.[1]

أمّا المؤلّف الثاني، فهو معتبر في ذيل الفقه إذ نلاحظ فيه اهتماما واضحا بالتأليف. فالكاتب يحيل دوما إلى الثقات ويدافع بقوّة عن السنّة. ولكنّ عدد الثقات

1 عياض المدارك، ج1 ص 170.

المذكورين لا يتجاوز الثلاثين. ولذلك فإنّ البرهنة التي تستند إلى الوحي الإلهي استنادها إلى العقل تتقدّم قائمة أسماء المشهورين الذين يعتمدهم احمد بن يزيد من اجل خنق آفة البدع. إنّ يحي بن عون سيد في المبارزة إذ يسعى إلى تجريد الخصم من سلاحه وإظهار ضعفه وإفحامه. فلم يكتفي بالدفاع وإنّما أصبح مهاجما في ارض الخصم وهو علم الكلام، فهل من حاجة إلى التذكير بأنّ الأشعري (260-324هـ / 874م)قد ألّف في نفس الفترة بالمشرق كتاب الإبانة الذي سيمكن نهائيا علم الكلام من حقّ الذكر داخل المذهب السنّي؟

ففي النصين الذين ين أيدينا لا نجد رافضا للفرق واحدة بعد آخر بما في ذلك المعتزلة. ومن الواضح أنّ كلا من احمد بن يزيد المعلّم ويحي بن عون لم يريا في المعتزلة سوى «مخانيث الجهميّة " كما عبّر عن ذلك فيما بعد ابن تيمة[1] وقد وقعت مؤاخذتهم بصفة عامّة باعتبارهم جهميّة أو باعتبارهم جيلانيّة عندما يتعلّق الأمر بالقدر؛ أو باعتبارهم بكلّ بساطة قدريّة. ولم يذكر عندهما أيّ اسم من شيوخ الاعتزال الكبار مثل واصل ين عطاء وأبي هذيل العلاّف والنظام، فكان المجادلان يصبوان إلى ما هو ابعد فوجها نقدا لاذعا لغيلان الدمشقي[2] وجهم بن صفوان[3] ومن كان في نهجهما مثل بشر المريسي بالمشرق[4] وسليمان الفرّاء بالمغرب.

3 - مدرسة الاعتزال القيروانيّة : زعيمها وأسُسُها الثقافيّة والاجتماعيّة.

لقد كتب يحي بن عون[5] فيما يخصّ بشر المريسي وسليمان الفرّاء:" تقاسم رجلان الزّندقة بالسويّة، احدهما مشرقيّ واسمه بشر بن غيث اليهودي الصبّاغ وهو الذي نشر الزّندقة في جميع أنحاء المشرق. كما عمّت الزندقة بحجم كبير في بلاد المغرب. وقد نقل ذلك سليمان الفرّاء بن عربان بن مرتينيّة المنّاني الذي كان أصل أوّليه في المنّانيّة[6] ولا يبيح الله تبارك وتعالى لمثل هؤلاء الرجال أن ينشروا دينه ودين رسوله. فكشف عن نواياهم. "

ولقد كان بشر بن غياث المريسي معروف بما فيه الكفاية. وأقلّ منه بكثير سليمان الفرّاء. ويمكن مع ذلك أن نجمع في شأنه بعض المعلومات التي تستقيها من

1 ذكر ذلك خالد العسلي، جهم بن صفوان، بغداد 1965، ص 15.

2 انظر دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة.

3 انظر دائرة المعارف الإسلامية وكتاب خالد العسلي المذكور.

4 انظر دائرة المعارف الإسلامية.

5 كتاب الحجّة ورقة 1714.

6 المنانيّة حسب الأشعري (المقالات، ص 332، 336) هي طائفة من الثانويّة.

المصادر المطبوعة. ويذكر لنا كلّ من أبي العرب والمالكي وعياض[1] كيف أنّ أسد ابن الفرات نهره علانيّة عندما تجرأ على مناقضته في مسألة إمكانية رؤية الله في الآخرة. ولا شكّ أنّه إثر هذه الحادثة قد هجر دروسه سليمان بعد أن كان يحضرها ووصفه بالثور[2]. وقد تواصل الجدل فيما بعد بين سليمان الفرّاء الذي أصبح في الأثناء شيخ المعتزلة بالقيروان[3] حسب عبارة عياض وأبي عثمان الحدّاد (حوالي 217هـ / 832م - 302هـ / 915م) الذي كان من أشهر فقهاء السنّة في ذلك الوقت. وتعلمنا المصادر بأنّ سليمان وأهله قد وقع إقصاؤهم من قبل سنّة القيروان[4] ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ اسمه قد ورد في أشكال مختلفة: سليمان الفرّاء، سليمان العراقي، سليمان بن حفص، سليمان الفرّاء المعتزلي، وبذلك نكون قد أتينا على جملة المعلومات التي يمكن أن نقتطفها من الطّبقات المالكيّة وهو الوحيدة التي وصلتنا.

ومن حسن الحظّ أنّ المؤرّخين قد وفّروا لنا بعض الملاحظات الدّقيقة الإضافيّة. فقد كتب ابن عذاري[5] " وفي سنة 269هـ، توفّي سليمان بن حفص الفرّاء وكان جهميّا، وكان يقول بخلق القرآن ودعا الناس إليه فهمّوا بقتله".

ونقرأ في الكامل لابن الأثير[6]: " وفي سنة 269هـ توفّي سليمان بن حفص بن أبي عصفور الإفريقيّ. وكان معتزليّا يقول بخلق القرآن. وقد حضر دروس بشر المريسي وأبي هذيل ومعتزلة آخرين".

تبدو هذه الملاحظات متناقضة بعض الشيء خصوصا ما تعلّق منها بانتمائه. هل كان أبوه يسمّى عريانا أي حضريّا كما يؤكّد ذلك ابن عون أوهل كان يسمّى حفصا كما نقرأ ذلك في مصادر أخرى؟ وهل كان جدّه مرتينيه أي " مرتان " (Martin) كما يؤكّد ذلك أيضا ابن عون أو هل كان يسمّى أبا عصفور؟ لقد عرف يحي بن عون (ت298هـ / 910م) الفرّاء بلا شكّ. ولم يكن احد من أصحاب المصادر الأخرى معاصرا له. ونعتقد أنّ المعلومات التي يوفّرها لنا ابن عون تستحقّ الاهتمام وهي جديرة بثقتنا. لقد كان ابن عون يكره الفرّاء. ولا ترجّح كثيرا أنّ كراهيّته إيّاه قد دفعته إلى تلفيق انتماء له ذلك أنّ وضعيّة الفرّاء لا تدعو إلى ذلك. فوضعيّته شبيهة بوضعيّة شيخه بشر المريسي. ويمكن أن نقبل بيُسر أنّه من أبوين من أهل الذمّة. وغالبا ما كان أهل الذمّة

1 انظر ص 380، هامش 1.

2 أبو العرب، الطبقات، ص 83.

3 محمد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 357.

4 أبو العرب، الطبقات، ص -123 124.

5 البيان، ج ا، ص 119.

6 طبعة بيروت، 1965 - ج 7، 398.

يحملون إلى جانب أسماءهم الأعجميّة أسماء عربيّة مستعارة، ولهذا فإنّ اختلافات المصادر هي شكليّة أكثر منها حقيقيّة.

وهناك مسألة أخرى تستحقّ التّوضيح. فهل كان الفرّاء ابن ذمّي إفريقيّ أو مشرقيّ؟ وهل كان قيروانيّا أصيلا أو قيروانيّا بالتبنّي؟ لقد رأينا أنّ المصادر أسندت له نسبتين، واحدة عراقيّة وأخرى افريقيّة. والنّسبة الأولى تفسّر بيُسْر ولا تقحم أيّ أصل عرقيّ. فالفرّاء مثل كثير من الأفارقة قد حضر دروس كبار شيوخ المشرق. وقد تلقّى تكوينه في حلقات معتزلة العراق وحنفيّته، ومنه نسبة العراقي إليه، وهي نسبة دالّة بإفريقية على المدرسة لا على الأصل العرقيّ شأنها شأن نسبة الكوفي. وليس الأمر كذلك فيما يتعلّق بنسبة إفريقيّ التي تتضمّن وحدها مرجعيّة عرقيّة. وليس من الرّاجح إلاّ قليلا أن طُبّقتْ على الفرّاء، للإشارة إلى هجرته إلى إفريقيّة. ومثل هذا الاستعمال لا شاهد عليه فيما نعلم، فعكسُ ذلك هو القابل للتثبّت منه. فغالبا ما يحتفظ بالنّسبة وتبقى ملازمة لصاحبها حتّى وإن استقرّ بعيدا عن موطنه إذ تتنكّر للأصل وتصبح لقبا لصاحبها. ومن المعبّر في هذا الصّدد أن تكون نسبة إفريقيّ التي عرف بها الفرّاء مذكورة عند ابن الأثير المشرقيّ. فأصل عائلة الفرّاء الإفريقيّ الحقيقيّ لا يطرح أيّ شكّ.

ويبقى أن ننظر في مسألة الأصول المنويّة المنسوبة إلى زعيم مدرسة الاعتزال القيروانيّة. ويمكن أن نعتقد مسبّقا أنّ ذلك اختلاق مهين. ولا يمكن بشيء من التّفكير أن تقبل هذا التّفسير السّاذج. وبالنّظر إلى الأشياء من قريب، فإنّ المعلومة تتلاشى. فما هو مأتى الصّعوبة؟ إنّ الصّعوبة موجودة برمّتها ذلك أنّه إذا كنّا على اطّلاع كبير على المثنويّة في المشرق إلى حدود العصر الذي كتب فيه البيروني (362هـ - 440هـ / 973 - 1048م) فإنّ معلوماتنا فيما يخصّ المغرب أقلّ بكثير في الفترة التي تهمّنا. وتبعا لذلك، فالوصول إلى فكرة عدم وجود عادات مثنويّة إفريقيّة احتُفظ بها إلى القرن التّاسع الهجري، يحتاج إلى خطوة سريعة الإنجاز. لقد أجتيزت هذه الخطوة بكثير من الغبطة إلى درجة أنّه لم يلتفت أحدٌ إلى خبر كان إلى ذلك الوقت معزولا وباعثا على الفضول والرّيبة. نجد هذا الخبر في احد المصادر الجديّة والمهمّة في موضوع المثنويّة ونقصد بذلك كتاب الفهرست لابن النديم (ت 438هـ / 1047م) فهو يعلمنا بأنّ أبا ملال الدّلهومي عاش في خلافة أبي جعفر المنصور (136 - 158 هـ / 754 - 775م) وقد ذهب من إفريقيّة حيث وقع اختياره زعيما للمثنويّة[1] إلى المشرق

1 ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانيّة، القاهرة، د. ت. ص 467. لم نتمكّن من الاطّلاع على الترجمة الانجليزية التي قام بها بيارد ودج.

ونجح في إرجاع الوفاق الدّيني داخل إحدى فرق المثنويّة المعروفة بالمقلاصيّة. إنّ الأخبار التي ينقلها لنا ابن عون من جهة وابن النّديم من جهة أخرى هي أخبار مستقلّة عن بعضها البعض ولكنّها متوافقة تمامًا. وهي كفيلة بإقناعنا فيمكننا حينئذ أن نستنتج بوثوق وجود مثنويّة إفرقيّة إلى حدود القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي على الأقلّ.

لم تكن هذه المثنويّة مستوردة حديثا. فلقد كانت متجذّرة في البلاد منذ العصر القديم. فنحن نعلم أنّ القدّيس أوغسطين (254 - 430م)، راهب هيبون قد استهوته المثنويّة والتي في صلبها حصل على رتبة مستمع قبل أن يقاومها[1]، ومن السّاذج الاعتقاد أنّه نجح في اجتثاثها عن طريق كتاباته الدّاعية إلى ذلك بقوّة. وإنّ الشّهادات المتوافقة التي يقدّمها كلّ من ابن عون وابن النّديم تكتشف لنا بالأحرى عن أنّ المثنويّة الإفريقيّة قد استطاعت رغم الصّعوبات أن تخترق العصور. لقد ضمنت لنفسها الوجود بالشّكل الذي كانت عليه. فهي ديانة تعليميّة مقتصرة على نخبة لم ترضها النّصرانيّة التّقليديّة[2] ويمكن أن نقبل أنّ الجدّة التي عرفتها ديانة ماني[3] بالمشرق في ذلك العصر قد عرفت بشكل أو بآخر امتداد لها بإفريقيّة عمّ الإمبراطوريّة وذاك من شأنه أن يساعد كما لا يخفى على تمازج ثقافي وإنساني. ولنتذكّر في هذا المجال بأنّ الذي وحّد الصّفوف بين رجال الدّين المشارقة في منتصف القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي هو زعيم مثنوي إفريقيّ.

إذا ما كان الأمر كذلك، لِمَ يقال إنّ المثنويّة التي أثارت ضجّة بالمشرق، لم تحدث مثيل ذلك إلاّ قليلا بالمغرب، والسّبب في ذلك بسيط، ذلك أنّ المثنويّة بالمغرب لم تقترن بنزعة فارسيّة ذات لون سياسيّ كما هو الحال بالمشرق. لقد بقيت مثلما كانت ديانة مجموعات منغلقة لا تدخُلها إلاّ النّخبةُ. ولم يقع التحدّث عنها لأنّها لم تمثّل في أيّ فترة من فتراتها تهديدا للنّظام، ولم تظهر الحاجة بإفريقية إلى تتبّع الزّنادقة المثنويّين. فهل نحنُ على اطّلاع أفضل على النّصرانيّة الإفريقيّة أو على اليهوديّة؟

1 - انظر فرانسوا. ديكري (بعض مظاهر المثنويّة في إفريقيا الرّوميّة) François Décret :. Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine... باريس 1970.

2 انظر. ف. ديكري، المرجع المذكور، ص 13.

3 - انظر أ. أبال (A.Abel)، (Les sources arabes sur le manichéisme مصادر المثنويّة العربيّة)، في أعمال الندوة عن المثنويّة التي نظّمها معهد اللّغة والتاريخ الشرقيين وبالجامعة الحرّة ببروكسيل، وهي أعمال منشورة في دليل المعهد، مجلّد 16، (1961 - 1962) ظهر سنة 1963، ص 73-31. انظر أيضا ل.ج. أورت (L.J.Ort) Mani A Religio-historical description of his personality (ماني، وصف دينيّ وتاريخي لهذه الشخصيّة) ليدن، 1967. يمكن أن ننظر أيضا في كراسات الدّراسات التي أسّسها سنة 1948 ديوداد روشي مجدّد المانويّة والمتوفّي يوم 12 جانفي سنة 1978.

وهل تحنُ على اطّلاع أيضا على الانتشار الواسع للمذهب الخارجي الصّفري بالمغرب الإسلامي دون الانفجار الثّوري الكبير الذي صاحب المذهب؟ ونفهم تبعا لذلك صمت المصادر الإفريقيّة المعروفة إلى حدّ الآن. ولا يمكن اعتماد هذا الصّمت لمواجهة الشّهادات المستقلّة المتواققة التي يقدّمها كلّ من يحي بن عون الذي كان شاهد عيان وابن النّديم. فقد تأكّد بثبات أنّ خلايا مثنويّة قد استقرّت بإفريقية إلى حدود القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي على الأقلّ، وذلك منذ أن دخلتها ديانة ماني انطلاقا من مصر وليبيا وأنّ عائلة الفرّاء كانت ضمن تلك الخلايا. نتجاوز بذلك إطار الاعتزال الضيّق لنصل مشكلة أكثر اتّساعا وتعقيدا وهي مشكلة تأسيس الشّريعة الإسلاميّة. ففي المشرق وفي المغرب الإسلامي، فقد عثرنا من بين أشهر قادة البدع على شخصيّات من مثل غيلان الدّمشقي وجهم بن صفوان وبشر المريسي وسليمان الفرّاء الذين كانوا يحتمون جميعا بمرجعيّات اجتماعيّة وثقافيّة تمثّل تنوّع العادات الكبيرة، فهل ذاك محض صدفة؟ إنّ أطروحة بيكر[1] التي تعتبر الشّريعة الإسلاميّة متمخّضة عن تأثيرات مسيحيّة دقيقة، ليست مقبولة في شكلها المتصلّب ونتائجها الصّارمة. ولكن، هل كان بإمكان الشريعة الإسلاميّة أن تكون مثلما كانت عليه لو لم تنتج عن عمل جميع المسلمين الذين كان من بينهم الأعاجم الذين شكّلوا بسرعة الأغلبيّة؟

فالذين اعتنقوا الإسلام حديثا لم يتخلّوا بطريقة مفاجئة عن ماضيهم ولا عن عاداتهم الفكريّة وهم نصارى ويهود ومثنويّون[2] وغيرهم. فقد كانوا يطرحون دومًا الأسئلة التي كانت تشغل بالهم عادةً ومن ثمّة بعضُ اللّقاءات وبعض التّشابه، وكذلك بعض الخصومات التي لا مهرب منها، والاختلافات والاتّهامات. ولم تسلم القيروان عاصمة المغرب الرّوحيّة من الاضطرابات ولم تكن أقلّ حركيّة في تأسيسها للشّريعة وللفقه من العواصم الثّقافيّة الأخرى بالمشرق العربيّ.

وأثناء هذا التّأسيس، وفي إطار المقاومة التي ظهرت أثناء ذلك ضدّ مذهب الاعتزال، قد ظهرت مشكلة خطيرةٌ عسيرة الحلّ في صلب النّقاشات تتعلّق بالقدر إلاّ أنّنا اقتصرنا في إطار الدّراسة الضيّق على دراسة الإرجاء.

---

1 - س. هـ بيكر (C.H. Becker)، (Christliche polemik und islamische dodmenbildung الجدل المسيحي والإسلامي ...) في Islam-Studien، ج1، ليبزق، 1924، ص 432 - 442، انظر أيضا مواقف أبال، La Polémique damasénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane الجدل الدّمشقي وأثره في أصول الشريعة الإسلامية في تأسيس الإسلام، L'Elaboration de l›Islam، 12 -14 جوان 1959، باريس 1961، ص 61 - 85؛ الخوري، Les Théologiens byzantins et l›Islam رجال الدين البيزطيّون والإسلام، لوفان، باريس 1969، ص 71 - 73.

2 انظر عن التأثير اللاّواعي للمثونيّة في الفكر الإسلامي، أ. أبال، مصادر المثنويّة العربيّة، المرجع المذكور، ص 31 - 73.

القدر
حريّة الاختيار والجبر والخلاص

توضيح.

هناك مشكلة محوريّة من مشاكل نظريّة الخلاص هي مشكلة القدر. فإلى أيّ حدّ نحن أحرار في أن نكون مؤمنين أولا نكون وإلى أيّ حدّ نحن قادرون على خلق أفعالنا؟ وهل نحن المتسبّبون الوحيدون في خسارتنا أو في خلاصنا؟ هذه المسائل لم تُثِرْ العواطف بإفريقيّة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي أقلّ ممّا أثارتها مسألة الإرجاء. ولقد كانت سببا في زوبعة أشدّ عنفا.

ويحسن قبل أن نقتفي مراحل هذه الزوبعة بإفريقية أن نوضّح بعض الأمور. فمتى وأين بدأت ريح القدر تهبّ بعنف لتصل إلى سواحل إفريقيّة؟ فلقد كتبت مؤلّفات كثيرة في القدر[1] وعادة ما تُرجع نشأة القدر إلى معبد الجهني[2] (ت 80هـ / 699م) وإلى غيلان الدّمشقي (ت بين 116 - 117هـ / 734 -735م) اللّذين يعتبران رائديْن بلا أدنى شكّ. ولم يؤخذ بعين الاعتبار بما يكفي أنّه زمن ظهور الإسلام قد كانت مسألة الخير والشرّ، ومسألة قدرة الإنسان على العمل بنجاعة من اجل خلاصه قد طُرحتا في أوساط كثيرة في المستويين الدّيني والفلسفي في ديانات نصّت على كون النبوّة المحمّدية هي خاتمة الأديان، كما طُرحَتا بصفة خاصّة في القرآن

---

1 - نذكر على سبيل المثال: و. منتقمري واط (Montgomory Watt)، Freewill and predestination in early Islam (الاختيار والجبر في الإسلام المبكّر)، لندن 1948؛ فان أسّ، (Les Qadarites et la gaylâ-niya de Yazîd III قدريّة يزيد وغيلانيّته)، ستوديا إسلاميكا، باريس 1970، عدد 31، ص 269 -286؛ فان أسّ (the qadariya Umar II and his epistle against عمر الثّاني ورسالته ضدّ القدريّة)، في Abr-Nahrayn، جامعة مالبورن 1971 - 1972، المجلّد 12؛ لاووست، التصدّع في الإسلام، باريس 1965، الفهارس؛ وكذلك مؤلّفات العامّة للشريعة الإسلامية. وقد بقيت هذه المسألة مشكلة السّاعة داخل كلّ المجموعات الدّينيّة، انظر على سبيل المثال، جان مورو (Jean Mouroux)، La Liberté chrétienne (الحريّة المسيحيّة)، باريس 1966.

2 انظر في شأنه، الزّركلي، الأعلام، ط 3، بيروت ج 8، ص 177.

نفسه. لقد طرحت هذه المسألة قبل مجيء الإسلام[1] بمدّة طويلة، وناقشها القرآن بدوره طويلا. هذه المسألة كونيّة ولا توجد فلسفة ولا دين ولا حضارة لم يسع أحدها إلى حلّها. لم يخطر القدرُ تلقائيّا في فكر معبد أو فكر غيلان.

إنّ قدريّة البابليّين التنجيميّة، الناشئة في كولدان، «الموصولة بحركات الشّمس العادية وحركات القمر والكواكب التي توزّع على النّاس النفع والضرّ»[2]، لم تؤثّر في العقليّة العربيّة بقدر ما أثّرت في الفكر الرواقيّ، ومنه في المأساة (tragedie) الإغريقيّة التي يقاوم فيها الأبطال عبثا قوانين الآلهة ونعني بذلك القدر. هذا القدر الذي لا مهرب منه والذي يَسحقُ الإنسان يسمّى عندما جاء الإسلام مكتوبا. وقد انغرس في العقليّة الشّعبيّة؛ وينزل الإنسان بهذا المكتوب إلى الأرض ليعيش ما قُدِّرَ له منذ الأزل. ولقد كان التنجيم الكولدانيّ القديم حاضرا في كلّ ذلك: فقد كان الناس يستطلعون الغيب ويُصرّون على ذلك ويواصلون. فالقدر بوجهيْه وبازدواجيته - يعني قدرة الإنسان على اختيار أفعاله أو خضوعه لمشيئة الله[3] - هو معطى مباشر لوعينا بوضعيتنا باعتبارنا بشرا أي بكوننا نحمل شعورا حادّا بامتلاك عزيمة ذاتيّة ناجعة وفاعلة ويكون الإنسان أيضا يخضع في ذات الوقت لجميع الحدود المفروضة عليه عن طريق جملة من القُوى الثابتة المتعلّقة بتركيبته التي لم يخترها بنفسه؛ وتلك القوى متعالية لا يمكن فصلها عن ضغوط المحيط بتمظهراته المختلفة بدءا من محيطه المادي والاجتماعي الضيق إلى الفضاءات الكونيّة الرحبة. فالتفكير في القدر أي في ما يعتري وضعيّة الإنسان من غموض قديم قِدَمَ الفكر. وهو تفكير تمليه تجربة الحياة وهو أيضا بُعدٌ لصيق بالنسيج البيولوجي والاجتماعي والنفسي للإنسان المفكّر. فليس في هذا التفكير ما هو متأصّل فيه.

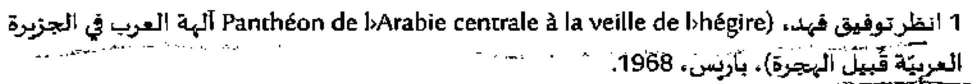
فغير مُجْدٍ البحث في أرشيف التاريخ عن بطاقة ميلاد التفكير في القدر أي في مصير البشريّة المحيّر والمثير للفضول؛ وذلك أنّ ولادة هذا التفكير تتزامن مع وعي الإنسان بقوّته وضعفه. ولم يكن باستطاعة القرآن أن يتجنّب هذه المسألة لأنّها مطروحة من قبل. فقد طرحت قبل الوحي القرآني الذي أعطى لهذه المسألة منعرجا أكثر حدّة وقلقا وهيجانا وذلك بإثارة جوّ من الحماس الثقافي ورَصْدِ جميع المعطيات الأخروية

1 انظر على سبيل المثال، دُمْ دافيد أماند Dom David Amand، Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque القدريّة والحريّة في العصر اليوناني القديم ... لوفان 1945.

2 المرجع السابق، ص 1.

3 هذا المعنى الأخير تجسّده العبارة المشهورة « كلّ شيء بقضاء وقدر» وهي انعكاس للعبارة القرآنية التي ترد في أكثر من ثلاثين آية: «إنّ الله على كلّ شيء قدير». انظر فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، القاهرة، 1378 / 1958، ص 537، 538.

المتعلّقة بساعة الحساب وبالخلاص. ولقد أصبح الإحساس بالوعي إحساسا مأسويّا؛ وأصبح التفكير في القدر من هنا فصاعدا موصولا بعنف بالخسارة بكلّ ما ينجم عنها من عواقب وخيمة أو بالخلاص الدائم. كان ذلك أمرا جديدا بالنسبة إلى من اعتنقوا الدّين الجديد بعد جاهليتهم، الذين مثّلوا لامبالاة دينيّة لطيفة[1] ارتاح لها كثير من العرب مثل منتاني (Montaigne) في خلوده إلى « وسادة الشكّ الليّنة ». أمّا أصحاب الكتب السماويّة[2] الذين سعى القرآن إلى مجادلتهم فلم يغب عنهم شيء من صعوبة



1 انظر توفيق فهد، Panthéon de l›Arabie centrale à la veille de l›hégire) آلهة العرب في الجزيرة العربيّة قُبيل الهجرة)، باريس، 1968.

2 نجد في الأناجيل في مسألة القدر صعوبات مماثلة للصعوبات التي نجدها في النصّ القرآني. فبعض الناس يتحرّرون بالعفو والبعض الآخر تكبّلهم الذنوب. وبعض الأشجار صالحة للأكل وتُعطي ثمارا زكيّة وبعضها لا خير فيه وإنتاجها فاسد. « لا وجود لشجرة طيّبة تعطي ثمرة خبيثة وعلى العكس من ذلك لا وجود لشجرة خبيثة تعطي ثمرة طيّبة. فكل شجرة تُعرف بثمرتها ولا نجني تينا من الشوك ولا عنبا من عوسج. يجني الرجل الطيّب من كنز قلبه ما هو طيّب ويجني السيئ من الناس ما هو سيّء من أعماقه السيئة؛ ففمه ينطق بما امتلأ به قلبه « لوقا، VI، الآيتان 43 - 45، ترجمة مدرسة التوراة بالقدس، باريس 1965. يُقدّم الإيمان والنجاة مرّة على كونهما هبة من الله ومرّة أخرى على كونهما نتيجة عمل الإنسان. وفي القرآن أيضا يُدعى الإنسان باستمرار إلى إصلاح النفس؛ ولكن لا يقدر على ذلك كلّ النّاس « ذلك أنّ كثيرا من الناس يُدعون إلى إصلاح النفس ولكن لا يُفلح منهم إلاّ القليل» (متّى، XXII، أية 14). ويجعل القديس بول من تعليم الأناجيل تعليما قاسيا بإبراز جبريّة الأحداث وجعلها صارمة وتعسّفية. ويعلن أنّ كلّ شيء مقدّر «قبل ولادة الأطفال عندما لا يكونون قد فعلوا خيرا أو شرّا لتتأكّد حريّة ما يختاره الله الخاضعة لمن يدعو وليست خاضعة للأعمال» (رسالة إلى الرومانيين، IX، الآيتان 11 و12). وبفضل هذه الحرية لما يختاره الله أحبّ الناس يعقوب وكرهوا إسحاق. ولا يمكن أن يُطلب من الله تفسيرٌ. وقال القدّيس بولس أيضا: «أيها الإنسان؟ من أنت حقّا لتجادل الله؟ هل ستقول للذي صنعها: لماذا جعلتني بهذه الكيفيّة؟ أليس الفاخوريّ مالكا لطينه حتّى يصنع من نفس العجين مزهريّة ثمينة أو مزهريّة عاديّة؟ « ويضيف أنّه توجد «أوعيةُ غضب جاهزة لتقود إلى الهلاك وأوعية رحمة محضرة مسبقا لتقود إلى الفلاح» (رسالة إلى الرومانيين،IX، الآيات 23-20).

هذه التعاليم التي تقدّمها الأناجيل والرّسل يمكن أن تُذكر لتأكيد جبريّة الأحداث أي الجبر. ومثل هذه التعاليم قد غذّت الجدل والبدع التي لا يمكن استحضارها في هذا المقام. ويمكن أن نقول على سبيل المثال إنّ بيلاج (Pélage) (حوالي سنة 360 - 422) قد دافع عن القدر ودافع القدّيس أغسطين (354 - 430) عن الجبر وقد كان هذا القدّيس بحكم ظروف اهتدائه كثير التأثّر بما انجرّ عن الخطيئة الأصليّة. وقد اتّبع هذا القدّيس كثير من رجال الدين في العصر الوسيط. وإنّ معتنقي المذهب الجنسيني المسيحي المتشدّد قد أعلنوا انتماءهم إليه. وتبنّى كلّ من لوثر وكلفني مواقف مشابهة. وينبغي أن نقول لبيان الفرق مع الإسلام أن المسألة مقترنة في المسيحية بمشكل الخطيئة العويص وبالعفو. وقد أدانت الكنيسة الكاثوليكيّة بصفة عامة القدر والجبر وتبنّت عقيدة تنوّه بحريّة الإنسان دون التغافل عن ضرورة العناية الإلهيّة لضمان الخلاص. وقد تواصلت المشكلة، فكانت في صميم مناقشات المجمع للفاتيكان II، وظلّ المفكّرون يتنافسون فيها باستمرار. انظر على سبيل المثال، جان مورو، الحرية المسيحيّة، باريس 1966.

هذه المسألة الخطيرة التي أثارت في صفوفهم منذ قرون اضطرابات كثيرة.

ما الغريب في هذه الظروف أن تُطرح فعلا على النبيّ أسئلة حارقة وكذلك على صحابته؟ إنّ جميع الأحاديث منها بالخصوص التي تتضمّن إدانات بعينها لهذا الاتجاه الديني أو ذاك ليست صحيحة. ولا ينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون جميع الأدوات التي هي في حوزتنا محرّفة بأكملها. ولا شكّ أنّه في حياة النبيّ قد طغى على السطح شيء من القلق. فكثير من معتنقي الإسلام الجدد قد تساءلوا بصدق عن جدوى المجهود البشري؛ بما أنّ القرآن يقول: " قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا "[1]. أمّا الرسول (ص) فقد دعا برصانة إلى العمل؛ ولكن اللّغز بقي بلا حلّ. يتعلّق الأمر بنصيحة عمليّة لا تصل إلى مستوى الحلّ. فبقي التساؤل مستمرّا وتفاقمت الأسئلة بما أنّ الآيات القرآنيّة تؤكّد بالمئات قدرة الخالق التي من دونها لا يظهر في الكون الرّحب لا خيرٌ ولا شرٌّ كما تؤكّد جدوى الفعل الإنساني ذلك أنّه " أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ** وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ** وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ** ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى»[2]. ومقابل هذه الآيات لا يحتاج إلى بيان فهو شديد الوضوح ولا يمكن أن لا يُتفطّن إليه.

ومن جهة أخرى فإنّ الدليل القرآني قطعيّ ولا يجادل. وبعض المسلمين قد أذهلهم حتّى في حياة النبيّ أمر الآيات المتشابهات، فكان ذلك من أسباب اللّجوء إلى التّأويل لإزالة الغموض فنقرأ في القرآن ما يلي:

« إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ؛ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ؛ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ؛ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»[3].

ما هي الآيات المتشابهات في هذه الآيات التي تستأثر بالنقاش ومتى ظهر هذا النقاش؟ يقرن الطبري[4] (224 - 310 هـ / 839 - 922م) نزول هذه الآيات وجميع

1 التوبة /51.

2 النجم /38 - 41.

3 آل عمران /5 - 9.

4 التفسير، دار المعارف، القاهرة، د.ت /ج6، ص 150 - 154، 186؛ يذكر الواحدي، وهو متأخّر (متوفى سنة 468هـ / 1075. انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 524، والملحق ا، ص 730 - 731)

آيات سورة آل عمران - وهي السورة رقم 89 باعتماد التسلسل التاريخي - بوصول بعثة نصرانيّة من نجران إلى المدينة سنة 9هـ / 631م يقودها أسقف. مهما كانت قيمة هذه المعطيات التاريخيّة فإنّ أمرا ما يمكن أن يكون مؤكّدا وهو أنّ سورة آل عمران التي نجد فيها الآيات التي تهمّنا هي سورة مدنيّة. ويمكن أن نقبل بسهولة بالنظر إلى السياق بأنّ أكثر سور القرآن بما في ذلك المحكمات من الآيات والمتشابهات كان معروفا عندما بدأ النقاش في هذه المسائل وداعيا إلى جدل كبير من " الذين في قلوبهم زيغ " أي الذين لم يترسّخ إيمانهم وارتابوا عند سماع الآيات المتشابهات. وهذه الوضعيّة قد ظهرت بلا شكّ في أواخر فترات الوحي وفي السنوات الأخيرة من حياة النبي. لقد تبلور التفكير في الآيات المتشابهات وأحدث أزمة حقيقيّة، وهو تفكير ناتج في بعض جوانبه عن تأثيرات خارجيّة كان قدوم وفد نجران النصراني أحد عناصرها. فأساء البعض فهم المتشابهات " ابتغاء الفتنة " وأدخلوا الاضطراب في عقول حديثي العهد بالإسلام وحثّوا آخرين ممّن كانوا نصارى ويهودا حاملين وراءهم تقاليد دينيّة على الاستعانة بالتأويل. فكانت أخطار التصدّع والاضطراب في جميع الأحوال واقعا رهيبًا بالنسبة إلى أمّة ناشئة. وقد وضع القرآن حدّا للجدل حول الآيات المتشابهات وكان ذلك إلى حين.

ومن هذه المتشابهات يذكر المفسّرون[1] العبارات التي تُؤَوَّلُ في اتّجاه ألوهية عيسى والعبارات التي فيها تجسيم للخالق وجميع الآيات التي يُذْكَرُ فيها طبيعة الإله

المعلومة نفسها نقلا عن المفسّرين دون إضافة؛ انظر أسباب النزول، القاهرة 1315هـ/1897م؛ انظر أيضا الشيخ بوبكر حمزة، Le Coran، ترجمة جديدة وتعاليق، باريس 1972، مجلد 1، ص 106.

1انظر التسلسل التاريخي الطبري «224 - 310هـ /839 - 922م»، التفسير، ج6، ص -173 182؛ الزمخشري (ت 538هـ/1153م) الكشاف، القاهرة 1946، ج 1 ص 337 - 338؛ الرازي (544 - 606هـ/ 1150 - 1210م). التفسير الكبير، وهو ذو اتّجاه معتزلي، القاهرة 1938، ج7، ص 178 - 191؛ البيضاوي (ت. 791هـ /1389م) أنوار التنزيل، القاهرة 1939، ج 1، ص 129؛ الطاهر بن عاشور (ت 1973م) تفسير التحرير والتنوير، تونس 1969، ج3، ص 153 - 169.

انظر أيضا السنّي ابن قبيبة (213 - 276م)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة 1954، ص 72 - 75 الذي يقبل أن يكون « الراسخون في العلم» على بيّنة من معنى المتشابه؛ أمّا الموقف المعتزلي من ذلك فقد عرض له القاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965، ص 599 - 606.

ويجدر التذكير بأنّ البعض لا يعتبرون متشابها إلاّ الآيات المنسوخة. وبالنسبة إلى الاسكافي (ت 421هـ/ 1030م) فإنّ المتشابهات هي الآيات المتماثلة المتقاربة نصّا والتي تتكرّر في سور مختلفة من القرآن. وقد خصّها بكتابه: درّة التنزيل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، القاهرة 1908. وفيما يخصّ الترجمات المقترحة لكلمة متشابهات فقد أحصاها وناقشها ك كراق (K. Vragg) في كتابه The mind of the Qur'an، لندن 1973، ص 53-38.

وأسرار الآخرة باستعمال الرّموز والمجازات والاستعارات. من الواضح أنّ هذه القائمة التي أثبتها المفسّرون الذين جاؤوا في فترات متأخّرة - وأقدمهم الطبري (224 - 310 هـ /839 - 922م) لا قيمة لها تاريخيّا ولا توفّر معلومات عن المشاكل الدقيقة والحقيقيّة التي أُثيرت في عصر النبيّ. فهي لا تمثّل في أحسن الظروف سوى عيّناتٍ تفسيريّة تمكّنا من أخذ فكرة عن المتشابهات الممكنة التي كانت سببا في نشوء الأزمة التي لا شكّ فيها. لقد كان الرازي (544 - 666هـ / 1150 - 1210) الوحيد الذي حشر فيها [مسألة] القدر؛ وقبل أن يتصوّر بعض المبادئ التي تمكّن من التمييز بين المحكمات والمتشابهات كتب بموضوعيّة وصواب: "إنّ كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» [1] محكم، وقوله: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «[2] متشابه، والسنّي يقلب الأمر في ذلك"[3].

وفي هذه الحالة يكون لنا القرآن أفضل وثيقة. ويسمح لنا التثبت في النّص بجعل القدر ضمن المتشابهات، وهي الآيات التي كانت سببا في الأزمة التي انطلقت منذ حياة النبي وزعزعت أركان الأمّة الحديثة في المدينة. وإنّ الآيات العديدة التي تنصّ عليها ليست أقلّ غموضا او أقلّ إثارة للعقول. ومنها بالخصوص الآيات التي ذكرناها والتي فيها كلام على المتشابهات وهي تبدأ فعلا بالتذكير بالموقف الإسلامي من هذه المشكلة الحارقة. هل كان ذلك من باب الصدفة؟ لا نعتقد ذلك. فبعد أن ذكّرتنا هذه الآيات بأنّ "الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء" بيّنت بوضوح أنّه هو الذي يصوّر الإنسان في الأرحام كيف يشاء ويمنحه شكله النهائي ولعلّنا نعبّر عن ذلك اليوم بقولنا إنّ الله يمنحه مجموعة رموزه التكوينيّة التي تراقب تطوّره وسلوكه. وليس ذاك الصنيع اعتباطا لأنّه متأتٍّ من الله العزيز الحكيم. ولكن لا يمنع ذلك من أن يكون هذا الصنيع الجوهري متعارضا مع حريّة الإنسان في الاختيار ومحدّدا من ذكاء الإنسان من أجل فهم الحكمة الإلهيّة؛ ومن ثمّ يكون التشابه الذي تطرحه الاية الموالية. تعلمنا هذه الآية بكلّ وضوح أنّ هناك سرّا يَعْزُبُ عنه إدراكنا و" لا يعلم تأويله إلاّ الله ". وليس لنا أن نطلب وضوحا أكثر من ذلك، فالقرآن يطلب من المؤمن في كلّ ما يتعلّق بالمتشابه أي فيما هو أسرار الخالق وفيما هو قدر بصفة عامّة أن يُظهر إيمانه. وذلك لا يمنعه من البحث عن فهم بعض الأسرار الغيبيّة. وهو بحث غير منكور بدليل أنّ "الراسخين في العلم" نعني العلماء الثابتين الذين يعمّقون بحوثهم

1 الكهف /29.

2 التكوير /29.

3 الرازي، التفسير الكبير، ج7، ص 181-180.

باستمرار قد شرّف الله مقامهم وذكرهم شريطة أن لا تكون بحوثهم لغايات سيئة " ابتغاء الفتنة " أو تفكيرا في استبدال كلام الله بتأويلهم الخاص. فكلمة الله في نهاية المطاف هي المعبّرة الوحيدة بلغة يفهمها البشر عن الأسرار الربانية التي تفوق كلّ وصف. إنّ التفكير في الغيب وفي القدر ينبغي أن تتبعه نوايا حسنة وتواضع " وما يذكّر إلاّ أولو الألباب" فهؤلاء يقولون بتواضع هو من شِيَمِ الراسخين في العلم " كلّ من عند الله " محكمات ومتشابهات. فيأخذون بطرفيْ المسألة ويتجنّبون الزيغ.

إنّ السّلف من جيل الصحابة قد استوعبوا هذا الأمر، وكلّ شيء يساعد على الاعتقاد بأنّ الاضطراب الناشئ حول المتشابهات قد كفّ أو خفتت أصواته ولكن ذلك لم يدم طويلا. ومثل جميع الهدنات، والهدنة المتعلّقة بالقدر والمتشابهات بصفة عامّة لا يمكن أن تدوم إلى ما لا نهاية له؛ فيكفي أن يعرض حادث ما حتّى تتوقّف الهدنة. ونعتقد أنّ هذا الحادث قد وفّرته في هذه الحالة وفي حالة الإرجاء أيضا الفتنة الكبرى.

إنّ التساؤلات القديمة التي فرضتها الأحداث عن القدر وعن المسؤوليات ما كان منها لله وما كان منها للبشر قد ظهرت من جديد في جوّ أكثر توتّرا وأكثر مأسويّة. وقد رفض البعض أن ينسب المصائب التي لحقت بالأمّة إلى الله ونسبوها إلى الإنسان والى قدرته على فعل الشرّ. ويبلغ السيل الزُّبَى عندما تهدأ نار الفتنة ليظهر صداها المتواصل الذي لم يكن أقلّ شؤما [من الفتنة] وذلك في شكل حرب أهليّة كان الصدام فيها بين ورثة معاوية وعبد الله بن الزبير الذي استولى على مكّة. وقد حُوصرت المدينة المقدّسة وأُضْرِمَتِ النّار في الكعبة[1] وفي ذلك انتهاك عظيم للمقدّسات. فتآلفت جميع الظروف لتجعل من هذه المشكلة في صدارة الأحداث.

هل ترك الزّبير عمدا مدفوعا بفكرة شيطانية النيران تلتهم الكعبة ليؤلّب الرأي العام على أعدائه؟ وعندئذ هل يُجَرِّمُ النّاس الصدفةَ، أم يردّون ذلك إلى طيش غير مقصود؟ فهل تُلحق الجريمة كاملةً بالأمويين دون غيرهم؟ أم هل كان ذلك ممّا قدّره الله؟ طُرحت هذه الأسئلة، وقد بدت لنا شهادة سفيان بن عُيينة الهلالي (107 - 198 هـ / 725 - 813م) التي يرويها أحمد بن يزيد المعلم[2] على جانب كبير من المعقوليّة فقال: بدأ النّاس يتكلّمون على القدر لأوّل مرّة عندما أحرقت الكعبة فقال بعضهم: " احترقت الكعبة بقدر الله " وقال آخرون: " ليس من قدر الله ". فمن أحرق الكعبة؟ الله أم الإنسان؟ جاءت الأجوبة السياسيّة والاجتماعية والنفسيّة والماورائيّة

1 الطبري، التاريخ، القاهرة 1963، ج5، ص 498 9-؛ ابن الأثير، الكامل، بيروت 1965، ج4، ص 124.
2 السنّة، 928.

متداخلة تداخلا كبيرا. وكانت مسألة القدر كما رأينا مسألة قديمة جدّا. وقد ظهرت فجأة من جديد موحية بالخطر من أجل حدث دقيق. ولم يكن استغلالُها سياسيّا كفيلا لتوضيح هذا الحدث. لقد كان حرق الكعبة شبيها - مع الفارق - بكارثة لشبونة التي تشبّث بها كلّ المتحمّسين لفلسفة فولتير والمعادين لهم في ذلك الوقت؛ وذاك من شأنه أن لا يخفّف من حدّة الغضب.

إنّ التسامح المرتبط بهذا المشكل الكبير، مشكل الآيات المتشابهات المتعذّر حلّه والذي سمح في العشريات الأولى بتعايش مختلف المواقف الفرديّة دون فصل، لم يكن بمقدوره أن يتواصل إلى ما لا نهاية له. لقد تواصل الجدل واستأثر باهتمام الرأي العام إلى درجة أن اصطبغت المشكلة بصبغة سياسيّة. ومثلما كان بالأمر بالنسبة إلى الإرجاء، فإنّ مواقف المعتدلين التي تُدين عبد الله بن الزبير ولا الأمويين في إحراق الكعبة قد ساعدت على الهدوء وأفاد منها النّظام القائم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ مواقف المتطرفين قد بَدَتْ أكثر خطرا سياسيّا بحيث كان أنصارها من بين المعارضين[1]، ومن المعارضين الموالي بصفة خاصّة. وقد تعمّقت الهوّة بمرور الزمن بين شقين: شقّ الذين يُقرّون بحريّة الإنسان أساس المسؤولية والعدالة الإلهيّة (القدريّة)، وشقّ الذين يعلنون أن القوّة والعزّة لله جميعا (الجبريّة). وبين هؤلاء وأولئك أهل الحديث أي السلف. وقد رأينا كيف أنّ القرآن قد دعا الناس في عصر النبيّ ممّن ظهرت بينهم الاضطرابات الأولى أن يؤمنوا بالمحكمات إيمانهم بالمتشابهات وأن يتركوا لله شأن تأويلها تأويلا صحيحا ورفع الحجب عن المعاني التي تتضمّنها. وقد امتثل أهل الحديث الذين يعتبرون أنفسهم سنةً وسلفا لهذه الدعوى رغم بعض الاستثناءات[2]. وهي الدعوة التي تجسّمت فيما بعد في مواقف ابن حنبل (164 - 241هـ / 780 - 855م) وفي مواقف مدرسته.

لقد بيّنّا أنّ الأفراد الموجودين في طرفيْ الكفّة الإيديولوجيّة، جماعة القدر وجماعة الجبر، غالبا ما كانوا في ذات الوقت معارضين سياسيين بحكم أصولهم الاجتماعيّة. وإنّ معتنقي الإسلام الجدد من أصول غير عربيّة قد أصبحوا في ظرف

---

1 لقد عارض النّظام الأموي الجهميّة وهم جبرية وكذلك الغيلانية وهم قدريّة. انظر EI2 دائرة المعارف الإسلامية مقال جهم بن صفوان ومقال غيلان بن مسلم. وانظر أيضا، هنري لاووست، الفرق في الإسلام، الفهرس: جبرية، جهميّة، قدريّة؛ وانظر أيضا فان إسّ، قدريّة يزيد وغيلانيته، ستوديا إسلاميكا، باريس 1970، عدد 312، ص 269 - 286.

2أفضل مثال على ذلك الحسن البصري (21 110-هـ / 642 - 728م) الذي كان قدريّا بلا شكّ. وإنّ شهرته الكبيرة حالت دون اتهامه وقد حرص النّاس فيما بعد على تطهير ذاكرته من هذه الهنة. أنظره في دائرة المعارف الإسلامية.

وجيز يمثّلون أغلبية مسلمي الإمبراطوريّة والحال أنّهم كانوا مقهورين اجتماعيا ومحتقظين إيديولوجيّا عن وعي أو عن وعي غير وعي ببعض عاداتهم الدينيّة. أمّا المعتنقون للإسلام القادمون من المسيحيّة بصفة خاصّة فلم يقدروا على التغاضي عن حلّهم لمشكل الشرّ فكانوا متهيّئين أكثر للتّمسّك بالقدريّة. ومن هنا فصاعدا وعملا بطريقة الخلط فإنّه من الأنسب للنّظام الحاكم ضربُ المعارضين بحجّة عملهم بآراء من صميم البدع، مستعينا في ذلك بموافقة ناجعة من أهل الحديث والسنة. ولم يكن معبد الجهمي ولا غيلان الدمشقي معلّمين مثاليّين في مسألة القدر ولكنّهما كانا بلا ريب من ضحاياه السياسيين الأوائل[1].

لم تكفّ المواقف بعد ذلك عن التصلّب. وشارك المجادلون من المسيحيّين في " المعركة ". وكان أسقف حرّان تيودور أبو قرّة (كان حيّا بين سنتي 750 - 820م) قد كتب بالعربيّة ليصيب الهدف، وتهجّم في مجال القدر مبرهنا بحجج دينيّة وفلسفيّة حريّة الاختيار[2]. أمّا نيستاس بيزنطة المكلّف بدوره من القيصر ميشال الثالث (842 - 867م) بتحرير ردّ على الإسلام فقد عاب على المسلمين عبادتهم لإله " يتسلّى بهلاك البشر "[3]. أمّا المعتزلة الذين تكوّنوا في مدرسة الفلسفة اليونانيّة والحريصون على الدّفاع عن الإسلام ضدّ مناوئيه، فقد تبنّوا ضمن مبادئهم الأساسيّة[4] مذهب الاختيار الحر باعتباره تابعا أساسيّا للعدل واعتمدوه إلى أقصى حدّ مؤكّدين أن الله لا يخلق أفعال البشر فحسب بل لا يعرفها ولا علم له بها إلاّ عند إنجازها نتيجة علم حادث. ولذلك أصبح معنى قدريّ عند السنة مرادفا لمعتزلي.

---

1 انظر عن محتوى القدريّة السياسي، فن أسّ، المرجع المذكور، ص 269 - 286؛ وانظر م. أ. شابان، التاريخ الإسلامي (600 - 750)، تأويل جديد، منشورات جامعة، كامبريدج، 1971 / ص 143/ 156 - 157.

2 قسطنطين باشا، Les Œuvres arabes de Théodore Aboucara évêque de haran) المؤلّفات العربية لتيودور أبو كارا أسقف حرّان)، طرابلس سوريا 1904، ص 9 - 22.

3 - عادل تيودور خوري، رجال الدين البيزنطيون والإسلام، لوفان - باريس 1969 ص 141. [لا نعرف في القرآن الكريم آية واحدة ولا في الأحاديث النبويّة حديثا واحدا يكرّس أحدهما أو كلاهما هذا الإدّعاء الوارد على لسان نيستاس] المترجمان.

4 عن هذه المبادئ الخمسة، انظر القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965. يتناول المؤلّف مسألة القدر في القسم المخصّص للعدل (ص 299 - 525) وانظر الصفحات 390 - 464 وانظر للمؤلّف نفسه، طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيّد، الدار التونسيّة للنشر، تونس 1974، ص 167 - 181/196.

مقاومة مذهب القدريّة في القيروان.

إنّ مقاومة مذهب القدريّة المُتَنَامِي من هنا فصاعدا مع الاعتزال قد أصبحت عنيفة ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي وبلغت المقاومة أوجها في القرن الثالث / التاسع. وقد أصبحت القيروان، وهذا أمر مجهول بصفة عامّة، أحد المراكز التي كانت المقاومة فيها على أشدّها. وكان الاعتزال والقدر معا في السلطة يحظيان بأنصار لا في صفوف النخبة فحسب وإنّما في صفوف العامّة أيضا.

لنقل في البداية: إنّ هذه المقارنة لم تنطلق باسم المالكيّة. فلا أحد من تلاميذ مالك المباشرين وغير المباشرين في النصوص التي وصلت إلينا يستند إليه في هذه المسألة. وقد أكّد القاضي عياض بالاعتماد على سند قويّ - من خلال محمد بن سحنون (202 - 256هـ / 817 - 870م) أو ابن أبي زيد (310 - 386هـ / 922 - 996م) مرفوع إلى ابن وهب (125 - 197هـ /743 - 813) أن الإمام مالكا قد كتب « رسالة في القدر والردّ على القدريّة»[1]. ويقرّ عياض بأنّه نصّ ممتاز قد اطّلع عليه بنفسه. ونحن لا نشكّ في صدق عياض. ونعتقد أنّ "رسالة في القدر" منسوبة إلى مالك تكون بالفعل قد انتشرت في عصره. ولكن الأمر يتعلّق بالتأكيد بنصّ منحول[2] متأخّر عن القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وقد كان مجهولاً من الفقهاء المالكيّين في ذلك العصر. ولا يذكره أحمد بن يزيد المعلّم ولا يحي بن عون. فلو وُجد التأليف فعلا لما تخلّف المجادلان عن ذكره والاحتجاج به على أعدائهم. ولقد كان لمالك سلطة قويّة بحيث من الصعب عدم الاحتكام إليها لو ألّف بحق كتابا في هذه المسألة. لذلك تبدو لنا الحجّة المسكوت عنها في هذه الحالة قاطعة.

وهناك متغيّب له شأن وهو أحمد بن حنبل (164 - 241هـ / 780 - 855م) الذي ألّف ردودا على المذاهب المبتدعة من بينها المتّصلة بالقدر وهي ردود قد وصلت إلينا[3] وكان بالإمكان استخدامها؛ إلاّ أنّ صمت المجادلين تجاهها يفسّر بسهولة. فقد ظلّ ابن حنبل مجهولا من الإفريقيين ولا يوجد من بينهم من هو من تلاميذه.

---

1 عياض، المدارك، ج 1، ص 204، وانظر أيضا، ج1 ص 90، 176. وفيها يظهر لنا مالك ينصح بتجنّب الخوض في مسائل القدر، وحينا آخر مختليا بمعتزلي إفريقي ودَاحِضًا حججه الواحدة تلو الأخرى في موضوع القدر وغيره.

2 هو كذلك رأي شاخت الذي يبيّن أنّ الرسالة تدخل تماما «في إطار التآليف المنحولة المعتادة». انظر دائرة المعارف الإسلامية، طبعة أولى، مجلّد 3، العمود الأوّل، فصل مالك.

3 الردّ على الجهمية والزنادقة فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأوّلوه على غير تأويله؛ وكتاب السنة نشر في جزء واحد، القاهرة. د. ت.

كانت القيروان مهدا لدراسات الاعتزال كما كانت مركزا من مراكز المذهب القدري. وإنّ قائمة أسماء القدريّة التي احتفظ بها لنا أصحاب كتب التراجم المشارقة هي كما ذكر فن أسّ (Van Ess)[1]- كتب منقوصة وتطغى عليها الافتراضات؛ وسكوتها عن أنصار المذهب القدري بإفريقية لا يثير فينا الاستغراب إلاّ قليلا. لا يثير فينا الاستغراب بدليل أنّ الكتّاب المشارقة قد عوّدونا على ألاّ يهتمّوا بالمغرب الإسلامي في جميع المجالات إلاّ في القليل النادر. ومع ذلك يمكن أن نُقِرَّ بأنّ القدريّة كانوا موجودين بإفريقية مثلهم كمثل القدريّة بالمشرق في عائلات مثقفة قبل القضاء عليهم نهائيّا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وهناك دليل ذو قيمة نذكره دعما لهذا الرّأي ويمكن استخراجه من ترجمة عبد الله بن فرّوخ (115 - 184هـ / 733 -800م)؛ فقد أخبرنا أبو العرب (ت 333هـ/944 - 5م) في شأنه بأنّه "رُمي بشيء من القدر حتّى تبيّنتْ براءته"[2] وقد غفل عن ذكر هذه المعلومة أصحاب كتب التراجم: المالكي[3] (ت. بعد 453هـ/1061م) وعياض[4] (476 - 544هـ / 1083 - 1149م) وابن ناجي[5] (ت. 839هـ/ 1435م). وإنّ هذا الانشغال بصقل ذاكرة ابن فرّوخ - هذا المشهور والمبجّل من الجميع - من تهمة القدر وذلك بإبعاد التهمة عنه أو التغافل بكلّ بساطة عن ذكر ذلك، له معنى واضح. فلقد كان ابن فرّوخ تلميذا لمالك ولأبي حنيفة وكان لا يكره النبيذ لا بل يُكثر منه ويتصرّف بحريّة فكانت السنّة تدّعي أنّه منها وقل بالمثل في المعتزلة[6].

ولقد تكرّست القطيعة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بين الفريقين لتصبح شاملة وظهر الانشقاق وبان العداءُ. وأصبح إقصاء القدريّة الذين وقع إخضاعهم إلى نوع من الفصل الذي سنعود إليه قاعدة وأصبح إعلان الحرب من أعلى المنابر بالمساجد[7]. ومعلوماتنا في هذه الفترة عن مقاومة إفريقيّة للقدر أفضل ممّا سبق بفضل النّصين اللّذين كشفنا عنهما: نصّ أحمد بن يزيد المعلم ونصّ يحي بن عون.

---

1 القدرية، المرجع المذكور، ستوديا إسلاميكا، باريس 1970، عدد 31، ص 269 - 272.

2 أبو العرب، الطبقات، تحقيق ابن شنب، باريس 1915، ص 34.

3 الرياض، ج 1، ص 113 - 122.

4 محمد الطالبي. تراجم أغلبية، ص 40 - 51.

5 المعالم، تحقيق ابراهيم شبّوح، القاهرة 1968، ج 1، ص 238 - 248.

6 المالكي، الرياض، ج 1، ص 120؛ محمد الطالبي، تراجم أغلبية، ص 48.

7 انظر مثلا دعاء صلاة الجمعة الذي دعا به ابن طالب (217 - 275هـ / 832 - 888) عندما سمي إماما بالجامع الكبير بالقيروان. أبو العرب، الطبقات، ص 132؛ الطالبي، تراجم أغلبية، ص 180.

كُتب الأوّل بأسلوب أهل الحديث الذين ينتمي إليهم، لذلك لا يُنَاقَشُ. هو يعلّم بالاستناد إلى حجج قويّة تؤكّد عجز الإنسان وقصور عزيمته دون مَدَدٍ من الله. فهو تابع. وهذا ما يمكن استنتاجه من الآراء التي يجمعها في هذه المسألة وهي عنده صحيحة وصارمة لمكانة أصحابها العلميّة، فلا يعلّق عليها. فهل كان يعتبرها واضحة بما فيه الكفاية ومن ثمّ سكوته عن التعليق عليها؟ أو هل كان يمتنع عن الإدلاء برأي خوفا وحذرا وهذا ما نعتقده؟ علينا أن نتبيّن آراءه أو بالأحرى آراء من نقل عنهم ممّن يعتبرهم حجّة في مسائله إذ لم نرغب بدورنا مدفوعين بعامل الحذر في الإعراض عن الفهم.

يُعلّمنا أحمد بن يزيد المعلّم في البداية بالاستناد إلى الثقة وكيع (ت. 197هـ / 812م) أنّ كلّ من ادّعى أنّه " مستطيع الإيمان " بمفرده فهو "مشرك"[1]. فالإيمان الذي هو أساس المذهب كلّه قد قُدّم لنا على كونه هبة من الله. والإنسان المتكفّل بنفسه والمحروم من هذا النور الذي يقذفه الله في القلب كما يقول الغزالي لا قدرة له على الفوز بهذا الإيمان بمفرده. فالله وحده الذي يهدي القلوب. والاعتقاد - عكس ذلك - إنّما هو إشراك بالله وضرب من تأليه الإنسان واعتقاد بأنّ المخلوقات لها قدرة على الاستغناء عن المدد من الخالق. ولا يقول لنا أحمد بن يزيد المعلّم متّبعا في ذلك وكيعًا بأنّ الجهد الذي يبذله له الإنسان في اتّجاه خالقه زائد أو لا حاجة فيه. ولكنّه يشير فقط إلى أنّ ذلك غير كافٍ. والقول بما يناقض ذلك كما تزعم القدريّة[2] يفضي حتما إلى جعل الإنسان كفؤا لله والى الوقوع في الشرك. فالإنسان في حاجة إلى مَدَدٍ من الله لتحقيق ما هو أساسي وهو نجاته وذلك مرتبط بإيمانه بكونه غير قادر على أن يشاء بتفسه أو أن لا يشاء.

وكذلك الأمر في الأعمال. وقد اختار أحمد بن يزيد المعلّم رأي الأوزاعي (ت. 157هـ /774م) في هذه المسألة وهو: "عَلِمَ الله ما هو خالق وما الخلقُ عاملون ثمّ كَتَبَهُ وقال لنبيّه: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ"[3] وهذا الرأي مخالف لأطروحة المعتزلة والقدريّة بصفة عامّة وهي أطروحة تريد أن يكون علم الله حادثا. ولا يُقالُ لنا إنّ الله خَلَقَ أعمال مخلوقاته. فالله العليم يعرف فقط الشكل الذي سيكون عليه الخلق وكيف سيتصرّف الخلقُ. وقد كتب كلّ ذلك وعَلِمَهُ. والكتاب المقصود هو لا شيء سوى علم إلهي مسبّق. إنّ الفرق مهمّ وجدير بالإشارة إليه. يمكن لهذا الموقف أن يتماشى مع شكل من أشكال الحرية. فقد

---

1 السنّة، 928.

2 بالإسناد إلى الآية 29 من سورة الكهف على سبيل المثال وقد ذكر ذلك الرازي. انظر أعلاه.

3 السنّة، 923. في تأويل هذه الآية (القرآن، سورة الحج آية 70) بالمعنى الذي ذهب إليه الأوزاعي، انظر الطبري، القاهرة 1954، ج 17 ص 200.

ترك الله للإنسان حريّة التصرّف ولكنّه عرف منذ الأزل ما سيفعل الإنسان بالملكة التي منحه إيّاها. لقد كتب الله كلّ شيء وترك للإنسان حريّة تطوير مصيره أي أنّ الاختيار يتمّ حسب تصوّر مسبق. وهو نظام لا يسمح للإنسان بالتّصرّف بما يناقض إرادة الخالق أي خلافا لما أقرّه العلم الإلهي وقدّره. يتعلّق الأمر بموقف وسط بين الاختيار المحض أو القدر أي الاختيار المطلق الذي يمكّن الإنسان في عمليّة الخَلْق من القيام بدور محرّك، دور الكفء أو الشريك للخالق القادر على الفعل بما لا يتماشى والإرادة الإلهيّة والجبر التام الاعتباطي. لذلك فإنّ أحمد بن يزيد المعلّم يُهين في ذات الوقت القدريّة القائلين بالاختيار المطلق والجهميّة القائلين بالجبر وينصح تبعا لما قال يزيد بن هارن (ت 206هـ / 812م) بعدم الصّلاة وراء هؤلاء ولا وراء أولئك[1].

لسنا في حاجة إلى تفسير فكرة يحي بن عون. لقد اعتنى بنفسه بتفسير كلامه لغاية أن يُفهم لا من المتبصّرين فحسب وإنّما من العامّة التي كان قريبا منها. لذلك أصبح أسلوبه أحيانا أسلوب ناقد لم يُعْدَمْ قريحة ولا بديهة. وسنرى كيف أنّ حماسه سيقوده إلى ابعد ممّا يريد أهل البدع، في حين أنّ السنّة كما لاحظنا يحتفظون دوما بالأمل في الخلاص حتّى عندما يرتكبون « حشو الأرض »[2]. ويستشهد في هذا المعنى مستعينا بمن اسمه الأعشى محمد بن علي بحديث نبوي منتحل انتحالا واضحا لعامّيته ولذلك يجدر ذكره. فقد قوّل الحديث المنحول النبيّ بما يلي: «من أنكر قَدَرَ اللهِ - وجمع خيرات الأرض بطرق شرعيّة وأنفقها فيما يُرضي [الله] وحجّ وجاهد واعتمر؛ ثمّ ذُبِحَ بعد ذلك في الحرم المكيّ وأُريق دمُه بغير حقّ - فلا شيء من ذلك يشفع له عند الله الذي سيرمي به في جهنّم كما جاء في الآيتين «ذوقوا مسَّ سَقَرٍ»، «إنّ كلّ شيء خلقناه بقدر»[3]. لقد أوصى الله بذلك ليسخر من القائلين بالقدر؛ والحقُّ أنّ جميعَ الجُناةِ غارقون في الغيّ والجنون، ويوم يُسحبون على وجوههم إلى جهنّم، يُقال لهم: ذوقوا إذن عذاب النّار»[4].

1 السنة، 925.

2 كتاب الحجة، 1702. [ترجمها الطالبي بـ (Tous les péchés de la terre) أي جميع ذنوب الأرض] المترجمان.

3 سورة القمر الآيتان 48 - 49. وقد فهم ابن عون الآية 49 على النحو التالي: « إنّ كلّ ما في الخليقة مقدّر » وقد اختلف المترجمون في تأويل هذه الآية: انظر كازيمرسكي، القرآن، الطبعة الجديدة، باريس 1970، ص 415؛ ريجيس بلاشير، Le Coran، باريس 1957، ص 566؛ الشيخ أبو بكر حمزة، Le Coran، باريس 1972، ج2، ص 1060؛ مولوي شير علي، القرآن الكامل، باكستان 1960 -ص 536 (ترجمة ذات توجّه أحمدي). ولا يمكن في نظرنا أن يكون للآية إلاّ المعنى: كلّ شيء في الخليفة بقدر، أو كلّ شيء في الخليقة بمقدار مضبوط.

4 كتاب الحجّة، 1699.

لا شيء في سياق الآيتين اللّتين ذكرهما ابن عون ولا في نصّهما ما يسمح بالبحث فيهما عن إشارة إلى القائلين بالقدر. وقد وقع الاستشهاد بالنصّ القرآني من غير حقّ من اجل هذه المسألة وأُقحم في حديث مشكوك فيه. يُعطينا كلّ ذلك فكرة عن الجو الحماسي الذي كان الجدل فيه؛ فجميع الوسائل كانت مستعملة.

لقد قدّم لنا ابن عون آراء القدريّة المرفوضة قائلا: «القدريّة المارقون من الدين يزعمون أنّ الله خلق الخير وأوصى به وأنّه لم يخلق الشرّ ولو خلقه لَأَمر به. ويزعمون أنّ للخير إلها وللشرّ إلاها وهذا رأي الزنادقة. و[نحن نرى][1] أنّ الله هو الحكم العَدْلُ الوحيد. هو منشئ كلّ شيء خيرًا كان أو شرًّا. وهو الذي يقدّر ذلك. ومن قال بغير ذلك فلا مكان له في الإسلام»[2]. وآخذهم بعد ذلك متّبعا بهلول بن راشد الإفريقي (ت183هـ / 799م) على إنكارهم العلم الإلهي و«زعمهم أنّ الله لا يعلم الأشياء إلاّ عند وقوعها». تكون بذلك عمليّة الخلق بهذا المنظور المعتزلي والقدري ضربًا من الارتجال الدالّ ربّما على عبقريّة وابتكار ولكنّه لا يستجيب لأيّ مشروع مسبق ولا لأيّ تخطيط جاهز تكون عمليّة الخلق تجسيما له مع مرور الزّمن. فهناك تصوّران على طرفي نقيض للعالم ولدور الخالق في التنسيق بينهما. فالسنّة عندما أدانوا بشدّة القول بالقدر فلأنّهم رأوا في ذلك مسّا من الوحدانيّة. والقَدَرُ الذي أفضى حتما إلى حلّ ثنائي لمشكلة الخير والشر المثيرة قد بَدَا كأنّه مدخل للزندقة التي لم ينته أمرها في ذلك الوقت. نرى بذلك في أيّ سياق وفي أيّ مستوى كان الجدل دائرا.

لقد كان مجال هذا الجدل الإنسان وعلاقته بأصل الخلق ومستقبله وكان دائرا في جوّ متوتّر.

يكتسي ردّ ابن عون طابعين اثنين: طابعا قائما على النصّ القرآني وطابعا قوامه المنطق. فعلى الصعيد النصّي، بدأ بمؤاخذته أهل القَدَر وجميع من يقبلون بمبدأ اختيار الإنسان الحرّ والمطلق واللاّمشروط بإعراضهم عن النّصوص لأنّ رايتهم كما يقول ابن عون هي « لا نصّ إلاّ القرآن» والواقع أنّ ذلك حيلة من حيلهم يغالطون بها كلّ غِرّ. وموقفهم هذا قد أملاه عليهم القرآن الذي جاء « «جَمُولاً» «دَلُولاً» «ذَا وُجوهٍ» وهذا يسمح لهم بأن يجدوا فيه ما من شأنه أن يغالط الجهلة ضعَاف العقول»[3]. وبرهن الكاتب باعتماد حجج متينة مستقاة من القرآن والفقه على أنّ السنّة لها من القيمة ما للنصّ القرآني. ولو اكتفى المسلمون بما جاء في القرآن

1 زيادة من الطالبي.

2 كتاب الحجّة، 1968.

3 كتاب الحجة، 1967؛ وانظر أيضا 1696.

ما استطاعوا حتّى أداء الصّلوات الخمس اليوميّة. وبعد ذلك، ألم يدع القرآن المسلمين إلى العمل بتعاليم النبيّ[1]؟ وبهذه البرهنة يبيّن ابن عون مهارته باعتباره مجادلا. وكان يعلم علم اليقين بأنّ وضع السجال في المجال القرآني لا غير هو ضمانٌ لفوز حقيقيّ لأعدائه الذين سيكون لهم الاختيار الواسع لجمع الآيات الداعمة لمبدأ الاختيار وهي الآيات المعتبرة محكمات ولدحض الأدلّة المضادّة التي يمكن أن يُجابهوا بها انطلاقا من القرآن نفسه باعتماد التأويل باعتبارها آيات متشابهات. وفي هذه الحالة لن تكون الغلبة لأحد وسيحتفظ كلّ واحد بموقفه المدعُوم بنصوص قرآنيّة. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الحديث. فالأحاديث المنتحلة والمدعومة بأسانيد قويّة هي في المتناول وقادرة أيضا على إدانة صريحة ومباشرة لأهل القدر المحكوم عليهم بالخسران. فالمجال يسمح حقّا بانتصار مؤكّد. وقد كان بإمكان الأعداء أن يستعملوا دهاء مماثلا. لم يلجئوا إلى الحيلة لأنّهم كانوا يطالبون - وقد أقرّ بذلك ابن عون - بتحكيم النصّ الوحيد الذي تحظى صحّته بإجماع كلّ الأطراف وهو القرآن. لقد اشرنا إلى اعتراض ابن عون المتمثّل في أنّ القرآن لا يسمح بالفصل التام ومن ثمّ ضرورة الاستعانة بالسنّة، وينبغي تأويله بإتباع نهج القدامى المتضلّعين أكثر من غيرهم لحَزرِ معانيه الصحيحة. فكان يحي - حسب والده - يتذرّع بسلطة علي بن أبي طالب. وهذا بعض كلامه:

« ذكرلي عون نقلا عن بعض رجال العلم أن قدريّا أتى يوما عليّ بن أبي طالب، فسأله عليّ قائلا: أنتم أهل القدر قد خالفتم الله، وخالفتم الملائكة وخالفتم الأنبياء وخالفتم أهل الجنّة وخالفتم أهل النّار وخالفتم الشيطان. فقال له القدريّ: يا أمير المؤمنين، هل خالفنا حقّا كلّ هؤلاء؟ فقال عليّ: نعم وسأثبت لك ذلك بكتاب الله. فقد خالفتم الله الذي قال لنبيّه: «إنّك لاَ تَهْدِي من أحببتَ ولكنّ الله يَهدِي من يشاءُ»[2].

وخالفتم الملائكة الذين قالوا: «قالوا سبحانك لا علم لا إلاّ ما علمتنا»[3] وخالفتم الأنبياء، فقد قال نوح لقومه: «ولا ينفعُكم نُصحي إنْ أردتُ أن انصحَ لكم إن كان الله يريد أن يُغويكم هو ربّكم وإليه تُرْجَعُون»[4] وخالفتم أهل الجنّة الذين سيقولون عند دخولهم الجنّة: «وقالوا الحمدُ لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي

1 يذكر الآية 7 من سورة الحشر.

2 القصص، آية 56.

3 البقرة، آية 32

4 هود، آية 34.

لولا أن هدانا الله»[1]؛ وخالفتم أهل النّار الذين سيقولون عند دخولها: «قالوا ربّنا غلبتْ علينا شِقْوَتُنَا»[2] أمّا مخالفتكم للشيطان فيدلّ عليها كلامه عندما سيسحب إلى نار جهنّم: «قال ربّ بما أَغْوَيْتَنِي لأُزَيّنَنَّ لهم ... «[3].

من الواضح أنّ هذا الحديث المنسوب إلى عليّ من شأنه أن يكثّف أهمّ الأدلّة القرآنيّة المستقاة من النصّ والقادرة على إفحام أهل القدر. ونسبة الحديث إلى عليّ تُفسّر بسهولة بالنظر إلى كونه متميّزا بعلمه وبأجوبته المختصرة التي لا تُناقشُ. ومن المحتمل أن يكون عليّ - بحكم أجواء الفتنة التي سادت في فترة خلافته ونظرا إلى الأصول الاجتماعيّة لعدد عديد من أنصاره الموالي الذين خرجوا من النصرانيّة إلى الإسلام - قد دُعِيَ إلى الإجابة عن أسئلة ذات طابع دينيّ كانت مسألة القدر من بينها. والراجح أنّ ذكراها بقي عالقا [في الأذهان] ممّا يفسّر اللّجوء إلى النسج على منوالها. وعلى كلّ حال، فإنّ الحديث الذي جاء على فم عليّ والذي هو بلا شكّ ثمرة عمل جماعيّ ذو معنى عميق. وهو ذو طابع جدلي واضح من جهتي الشكل والمضمون. فقد جاء في لغة عنيفة عن قصد ووَضَعَ أهل القدر في مؤخّرة الخليقة بما في ذلك الشيطان. فقد أداتهم أهل الجنّة وأهل النّار وأداتهم الله والملائكة. إنّ هذا « الإخراج المسرحي « من شأنه أن يؤثّر في أصحاب العقول الساذجة الذين خصّهم ابن عون بالكلام. وشكلُ الحديث عاميّ كما هو بيّن. وستلهج بهذا الحديث ألسنة القصّاص السنّيين في وعظهم للعامّة وتثقيفهم إيّاهم وفي إسكات خصومهم بالاستعانة بنصوص من القرآن لا تحتمل النقاش.

من سوء حظّ هذا المجادل أنّ لهجة هذا الحديث الحاسمة لا تخلو من مغالطة وتكلّف. فتحتوى الحديث الذي وقع التلويح به بكثير من التهديد ليس أوثق من صحّة نسبته المزعومة إلى عليّ. وليس من الضروري النظر في الآيات المستشهد بها باعتبارها متشابهات لأنّها من مجال التأويل. فجميع هذه الآيات فيها جدل واضح أو هي مبتورة أو محوّلة عن معانيها ولنا أن نجد خيرا منها في القرآن إذا أردنا الاستعانة بنصوص تعظّم قدرة الخالق أو القَدَرَ[4]. لا يطلعنا ابن عون على أجوبة خصومه ورغم ذلك يمكننا أن نتصوّرها بسهولة. فخصومه يرفضون الاحتكام إلى الحجج ويعلنون أنّ

1 الأعراف، آية 43.

2 المؤمنون، آية 106.

3 سورة الحجر، آية 39؛ كتاب الحجّة، 1699.

4 - انظر على سبيل المثال سورة النحل، آية 108؛ سورة محمد، آية 23؛ سورة ابراهيم، آية 4؛ سورة فاطر، آية 8؛ سورة الإنسان، آية 30؛ سورة التكوير، آية 29. انظر عبد الباقي، المعجم المفهرس، الأفعال، دلّ، شاء، هدى، بصر، ألخ ...

القرآن هو الوحيد الذي يُؤخذ بعين الاعتبار. فمن اليسير على أيّ معتزلي تكوّن في مدرسة الكلام وعلى أي شخص ملمّ بالنصوص أن يقلب محتوى الآيات المنظمة بحكمة على المجادل الحريص على الاستدلال والذي استشهد بها بلا حذر. فقد ذكرت الآية الأولى منقوصة، تماما: «وهو أعلمُ بالمهتدين»؛ ولم يقل الله إنّ الهداية زائدة ولا أثر لها في الناس، ولو كان الأمر كذلك لكان القرآن أمرًا زائدًا ولكانت رسالة النّبيّ غير معقولة! يُعلن القرآن أنّه لا أمل في هداية البشر إلاّ بمعونة من الله رغم جهود النبيّ في الإقناع. وإذا كان جميع من دُعوا إلى الهداية قد صمّموا آذانهم عن هذا الدّعاء ولم يكونوا أهلا للفوز بالهداية، فالله وحده يعلم سبب هذا الوضع المأسوي. أمّا الآية الثانية فلا علاقة لها بالقَدَرِ. ولئن صرّحت الملائكة فيها بأنّ لا علمَ لها إلاّ ما علّمها الله فقد جاء في الآية السابقة أنّ آدم أي الإنسان قد علّمه الله إضمارا وتقديرا « الأسماء كُلَّهَا »[1]، أي أكسبه القدرة على إدراك ما يمكن إدراكه، لذلك سجد الملائكة لله بأمر منه[2]. والآية الثالثة تؤكّد مرّة أخرى الحاجة إلى هداية الله التي من دونها لا يُسمع نداء الأنبياء. ولكن لا يعني ذلك أنّ النّاس مصابون بصمم فطريّ ولا أنّ نداء الأنبياء بلا معنى والآية الرابعة منقوصة. تؤكّد هذه الآية في قسمها الأوّل ما جاء في الآية التي تنصّ على أنّ خلاص النّاس لا يتمّ من غير معونة إلهيّة، ويأتي بعد ذلك قول الله تعالى في نفس الآية 43 من سورة الأعراف: « لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » وذلك يعني أنّ الخلاص [أو الجنّة] يسعى إليه الإنسان ليفوز به. وكذلك الأمر في الآية الخامسة فهي منقوصة، وبقيّتها: « وكُنَّا قومًا ضَالّينَ ». والخلاصة، هي أنّ أهل النّار يطلبون في الآيات اللاّحقة أن يُمنحوا فرصةً جديدة والله يؤاخذهم على تفريطهم في الفرصة الأولى وعلى استخفافهم بالتحذيرات التي وُجّهت إليهم. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»[3]. نحن بذلك بعيدون عن القدر الاعتباطي. والآية الأخيرة المستشهد بها هي أكثر الآيات التي وقع التصرّف فيها بما لا يُرضي. لم ترد الآية في القرآن على لسان الشيطان عند لحظة إلقائه في النار وإنّما كان كلامُه صرخة تهديد وتمرّد نطق بها عندما رفض السجود لآدم فأُخرجَ من الجنّة. وهذه هي الآية كاملة: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ » وقد أكّد لنا القرآن في باقي الآيات أن ليس للشيطان سُلطانٌ على العباد المخلصين.

---

1 سورة البقرة، آية 31.

2 سورة البقرة، آية 34.

3 سورة المؤمنون، آية 115.

لقد لاحظنا أنّ الآيات التي ذكرها يحي بن عون ووفّق بينها لتكونَ أكثر تأثيرا ليس لها قيمة كاملة وحاسمة. فلم يتعامل معها برويّة وموضوعيّة حتّى يدرك جيّدا مضامينها فيتقدّم بحذر مستنيرا بها نحو أسرار الله الخفيّة التي لا توصف.

من الواضح أنّها استخدمت للدّفاع عن موقف مسطّر مسبقا. وبديهيّ أنّ الجوّ الذي كان سائدا في القيروان بين المعتزلة والسنة لم يساعد على البحث الديني الهادئ الرّصين وإنّما كان يلهب كثيرا الحسّ الجدليّ.

لقد ذكر ابن عون لدعم نظريته آيات أخرى وأوّل معانيها بالاستناد إلى ابن عبّاس (ت. بعد 68هـ/ 686م) والى غيره من الشخصيّات التي لا تقلّ قيمة عنه باعتماد نفس الطريقة[1]. وذكر لنا أخيرا أنّ الآيات التي تتضمّن كلاما على القدَرِ كثيرة - وذلك أمر صحيح - فلا يمكن ذكرها جميعا ولم يتوان في القول بأنّها لا تتماشى تماما مع الاتّجاه الذي يُريدُه. وختم كلامه في صيغة تعجّبيّة: «فما المجال المتبقّي للاستطاعة البشريّة في عالم سُطِّرت فيه الأشياء بقدرة إلهية؟! »[2]. لا يمكن أن نكون جبرية أبلغ من ذلك. ومتى تكون هذه الجبرية على الوجه الأتمّ فإنّها تتّخذ طابعا تعسّفيا. ليكن لنا موقف في ذلك من خلال هذا الحديث الذي يعكس بوضوح تفكير الكاتب العميق. فهو يؤكّد لنا « أنّ القدر مسطّر بشهادة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم[3] منذ خُلق آدم، فقد مرّر يده اليُمنى على ظهره وأخرج منه جميع الأرواح التي كان يتهيّأ لخلقها إلى يوم القيامة. وقال: هؤلاء أخطّهم بجنّتي ولا أُبالي. ثمّ مرّر يده الأخرى - كانت له يدان يُمْنَيان - على الجانب الأيسر من ظهره واخرج منه جميع الأرواح التي كان يتهيّأ لخلقها إلى يوم القيامة وقال: هؤلاء أَعْدَدْتُ لهم جهنّم ولا أبالي. فكلّ شيء مقدّر مسبّقا إلى يوم القيامة»[4]. هذا الحديث الذي ورد في لغة عامية يُذكِّرُ بقوّة بـ «أوعية غضب» القديس بول[5] و «أوعية الرحمة». ذاك هو المظهر النصيّ لرفض يحي بن عون للقدر. لهذا الرفض - كما أعلنّا - جانب منطقيّ. وحجّة ابن عون النصية الملائمة تماما لعقليّة العامة لا يمكن أن لا يكون لها أيّ تأثير في المعتزلة. ولكي يقاومهم بنجاح ركب

1 كتاب الحجّة، 1700 - 1701. يذكر جزئيّا في كلّ مرّة الآيات 14 من سورة الملك و 28 من سورة الأنعام، و41 من سورة المائدة.

2 كتاب الحجّة، 1701.

3 كتاب الحجّة، 1700.

4 انظر أعلاه.

5 - تذكر المصادر أنّ ربيعة كان معروفا بسداد رأيه وهو ما يفسّر الاسم الذي أسند إليه. وكان أحد كبار شيوخ المدينة. انظر في شأنه ابن خلّكان، الوفيات، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، د. ت. ج2، ص 50 - 52؛ عياض، المدارك، ج 1، ص 125 - 126؛ الشيرازي، الطبقات، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت 1970، ص 65.

مركبهم وهو علم الكلام. فكانت أسلحته جاهزة ولم يبق له سوى أن يقتبس ممّا تكوّن تدريجيّا.

نعلم أن لا أحَدَ يرغب في التسمية المشبوهة: أهل القدر وكذلك المعتزلة. ويعرّف المعتزلة أنفسهم مع أهل التوحيد بكونهم أهل العدل أي المدافعين عن العدالة الاجتماعيّة ضدّ السنة والجبريّة بصفة عامّة الذين يُسيؤون إلى الله بتصويره طاغية لا يحكم إلاّ بالاستبداد. وكان الجدل يدور حول هذا المحور الأساسي وكان المحيط سيئا تماما وهذا ما ينبغي أن نُقرّ به. و'إنّ الاعتراف بمشيئة حرّة تماما للإنسان هو حدّ من المشيئة الإلهيّة. والعكس بالعكس، فإنّ الإقرار بالمشيئة الإلهيّة الكاملة إنّما هو جعل الإنسان إمّا ضحيّة في حالة الهلاك لأعتى ظلم وأفظعه وإمّا مستفيدا في حالة الخلاص من أكثر الامتيازات استبدادا ومجانية. لقد أبرز الحديث هذا الخيار المثير لعقولنا والمتمثّل في افتراضين متناقضين بطريقة عنيفة ومحسوم فيها يتصادم فيهما قدريّ مجهول وربيعة الرأي[1] (ت 136هـ / 753 - 4م) احد وجوه أهل الحديث البارزين. « قال يحي بن عون: بلغني أنّ قدريّا جاء يوما إلى ربيعة وقال له: قل لي يا ربيعة! كيف لك أن تُقرَّ أنّ الله سيعذّبني على ما قدّر عليّ؟! فقال ربيعة: وأنت كيف لك أن تُقرّ بأنّ الله يُعْصى قَصْرًا؟! وأضاف: إذا ما كان كلامك هو الحقّ - حَمَتْني السماءُ من مثل هذا الزيغ - وإذا ما كانت في يدك مفاتيح الشرّ والخير فاعلم أنّ قدرتك ستفوق قدرة الخالق!»

نلاحظ أنّ كلّ واحد يتّهم خصمه وأنّ الحوار يدور في حلقة مفرغة. إنّ الاعتراف بحرية الإنسان الكاملة هو تأليهه ونزع الحريّة عنه وصف الله بالاستبداد والظلم.

لقد اختار يحي بن عون [اتّجاههً]. وخوفا من الوقوع في الشرك، فقد كان حريصا قبل كلّ شيء على صَون قدرة الذات العليّة مثله كمثل كلّ السنّيين الذين يُمثّلهم. كما كان حريصا على التدليل على أنّ قضاء الله شئنا أم أبَيْنَا أمر مُقدّر في تصوير الله للكون ومنصوص عليه في آيات واضحة كثيرة كما أنّ البرهنة عليه بالجدل المنطقي ممكنة.

يتمّ البرهان الجدلي بالرجوع أساسا إلى النّصوص اعتمادا على مثالين نموذجين: مثال الشيطان من ناحية ومثال آدم من ناحية ثانية. فالشيطان صورة الشرّ النموذجيّة وهو من صنف الملائكة التي انتهى أمرها إلى الأبد. أمّا آدم فهو الإنسان الذي زال سلطانه ولكنّه قابل للإصلاح. وقد سعى ابن عون إلى البرهنة في كلتا الحالتين على أنّ الإرادة الإلهيّة هي الغالبة وهي التي قدّرت كلّ شيء منذ البداية

1 كتاب الحجّة، 1698.

وسطّرته، وهو ما يدلّ على أنّ كلّ ما هو موجود وما سيوجد هو من صنع الخالق خيرا كان أو شرّا. لقد عبّر عن هذه الأفكار في شكل قصصيّ متداول في عصره يناسب جمهوره « بيداغوجيا ». وحتّى تكتسب أفكاره وقعا كبيرا فقد أرفقها باسم شخصيّة تحظى بثقة لا تُنازع. إنّه الأوزاعي احد أعلام السنّة ويقابله غيلان الدمشقي حامل شعار البدعة القدريّة. فالمساءلة التي أخضع لها الأوزاعي غيلان الدمشقي والتي كان ابن عون أحد ناقليها الأوائل[1] مشكوك في صحّتها، ولكنّ ذلك لا يهمّ كثيرا. لم يكن لهذه المسألة التي تتنزّل في سياق مأسوي من هدف سوى أن تكون دعامة للمحاجّة السنيّة. وفيما يلي الأسئلة الحاسمة الثلاثة الموجّهة إلى القدريّ المخالف: «ألا تعلم أنّ الله قَضَى من جانب ما دافع عنه من جانب آخر؟»، «ألا تعلم أنّ الله حَالَ دون ما أمر به؟»، «ألا تعلم أخيرا أنّ الله أعان على ما حَرَّمَ؟» لا يمكن لأيّ معتزلي منطقي ولا لأيّ قائل بالقدر إلاّ أن يُقرَّ بجواب إيجابي عما تنطوي عليه هذه الأسئلة. لقد كان الجواب الذي نطق به غيلان عن هذه الأسئلة، وهو رمز الأطروحات التي قاومها ابن عون جوابا سلبيّا بلا رجعة وذاك ما برّر الحكم عليه بالإعدام ثمّ قتله. لماذا؟ لأنّ الجواب سلبا عن تلك الأسئلة يعني المناقضة الصريحة لما ذُكر في القرآن. فقد قال الأوزاعي: إنّ الله نهى آدم عن لمس الثمرة المحرّمة وقضى منذ الأزل أنّ يلمس آدم الثمرة؛ وأمر الله الشّيطان بأن يسجد لآدم ولكنّه عصى ربّه[2]؛ وحرّم الله أكل لحوم الجيفة ودعا إلى أكلها عند الحاجة.

أكّد ابن عون بصفة خاصّة مسألة الشيطان المخصوصة وذلك لأدراك خصومه والزجّ بهم في متناقضاتهم.

فقال: إنّهم سيسألون عمّا يريد الله بالتدقيق أن ينال من الشيطان؟ أيريد منه الطاعة أم العصيان؟ إنّ الجواب - بمنطق القدريّة - بأنّ الله يريد الحصول على طاعة الشيطان إنّما هو بالتأكيد وصف الخالق بالعجز والسّقوط حينئذ في البدعة - ويعني ذلك أنّ إرادة الشيطان المتمثّلة في العصيان أقوى من إرادة الله في فرض الطاعة عليه. ويعني هنا أيضا الإقرار بسلطة السلطان على الخالق أو جعله مساويا

1 - كتاب الحجّة، 1698 - 9؛ انظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية، مقال غيلان. وانظر المالكي، الرياض، ج 1 ص 298 - 9 (ترجمة عون بن يوسف الخزاعي، توفي سنة 239هـ/ 853م، وفيها يورد عون والد هذا المجادل نفس القصّة دون ذكر اسم غيلان. ففيها يتعلّق الأمر برجل من أهل القدر. ولا يذكر ذلك عياض (الطالبي تراجم أغلبية، ص 137 - 141) في ترجمة عون، وكذلك صمتٌ عند أبي العرب، الطبقات ص 105).

2 - انظر فيما يتعلّق بمشكلة « تكليف ما لا يُطاق» برنشفيك، (Devoir et pouvoir.. الواجب والإمكان تاريخ مشكلة دينيّة إسلاميّة)، ستوديا إسلاميكا، باريس، 1964، عدد 20، ص 5 - 46.

أو منافسا لَهُ. وهو أيضا اختيار لحلّ مانويّ للمسألة. وصاح ابن عون قائلا: «أتوجد بدعة أسوأ من هذه»؟[1].

استهوى هذا النوع من الأسئلة كثيرا من الناس في إفريقية.وتجد اليوم صعوبة في تصوّر حماس هؤلاء الناس في متابعتهم لمراحل الجدل القائم بين زعمائهم والآيِل إلى خصومات حادّة بين السنة من جهة والمعتزلة الذين منهم عدد كبير من القدريّة من جهة أخرى. فقد كان كلّ فريق يبعث بخصمه إلى النّار وقد كان تأثير هذه المعارك الاجتماعي الذي سنُبَيّنه بالتفصيل في مقال قادم على جانب من الأهميّة. فقد خرج من حلقات المساجد ليصبح في الأماكن العامّة وزاد التوتّر وأصبحت نبراتُ الخطباء هجائيّة. وقد احتفظ لنا كتاب الحجّة بنصّ طريف يُعيد علينا جوَّ هذه المناظرات المشحون، وهي مناظرات تُعقدُ وسط العامّة بين نصار القدر والداعين إليه. انعقد المشهد بمدينة سوسة أمام الرباط وقد كان بطلها يحي بن عون صاحب الكتاب المذكور. لنستمع إليه وهو يصف مآثره:

« طرح عَلَيَّ قدريّان من بني نجران[2]... أثناء التئام تجمّع غفير جمع أناسا كثيرين بعض الأسئلة. فقال لي الأوّل: - كيف يعذّبنا الله على ما قدّر علينا؟ فقلت له هل في الإنسان شيء أنفعُ من العقل؟ اعترف قائلا: لا. فسألته حينئذ: هل هذا العقل مكتسب أم مخلوق؟ صمت ولم يجد جوابا. فقلت له: أنت بين أمرين: إمّا أن تقبل بأنّ العقل مخلوق وتكون آنذاك قد خسرت المقابلة وإمّا أن تُصِرَّ على أنّه مكتسب وعليك آنذاك أن تكسب منه ما به تصبح ضروريا للخلفاء والقضاة والولاة، وعليك أن لا تقبع في الملابس الرثّة التي ترتديها.

أمّا مخَالِفي الثاني، فقد قاطعني عندما رأى صاحبه قد لازم الصمت فقال: يرحمك الله إنّ أصحابنا يقولون كيف يعذّبنا الله على ما قدّر علينا القيام به منذ الأزل؟ فقلت له: اجبني إذن عن «المأْبُونِ في دُبُرِهِ أشيءٌ أراده في نفسه أو شيء قُضِيَ عليه»؟ فلم يجبْ. فقلت له إذن، إنّ الإصرار على القول بأنّه اختار وضعه يَعْني الإقرار بالمستحيل ذلك أنّ كلّ نفس أصيبت بمثل هذا المكروه تسعى إلى التّضحيّة بمالها وأبنائها من اجل التخلّص منه. فمن يجرؤ على الإقرار بأنّ المأبون قد اختار وضعه والحال أنّه سعى إلى الإفلات منه ولو كلّفه ذلك التضحية بما منحه الله من خيرات

1 كتاب الحجّة، 1968، انظر محاجة شبيهة منسوبة إلى عون (ت 239هـ/853م) والد يحي بن عون، المالكي، الرياض، ج1، ص 298.

2 - لا يتعلّق الأمر بالقبيلة النصرانيّة المشهورة التي أمضت وثيقة مع النبيّ، وإنّما هي قبيلة عربيّة من بني قحطان. انظر رضا كحالة، معجم قبائل العرب، بيروت 1968، ج3، ص 1173.

دنيويّة! وعلى العكس من ذلك، فإن قبلت بأنّ هذه الحالة قد فرضها عليه قدرةُ فقد خسرت المقابلة. فقال لي: ليست الأبْنَةُ سوى مرض كسائر الأمراض؛ فقلت له: كلّ مريض ينتظر من الله ثوابا على تحمّله مصيبة؛ فمن سيثيبُ المأبون إذن؟ فما كان من مُخَالِفي إلاّ أن اعرض عنّي وانصهر في الحَشْدِ واختفى[1]».

لقد كان هذا المشهد لصالح البطل ولم يكن بالتأكيد منتحلا. فله حيويّة تجمّع شعبيّ. فهو لم يَخْلُ من الأجوبة اللاّذعة ولا من اللهجة القويّة ولا من السّخرية المهيمنة التي يُرادُ بها تحقير الخصم والضحك عليه. يقوم هذا النوع من الاجتماعات بإفريقية في العصر الوسيط مقام لقاءاتنا السياسية مع اختلاف في مواضيع النقاش فلا تمسّ المواضيع مسائل دنيويّة وإنّما لها علاقة بالآخرة. وهو اختلاف نسبيّ في الأصل لأنّ مسائل الدنيا ومسائل الآخرة مرتبطة في اغلب الأحيان والاختيارات الدينيّة تصحبها اختيارات سياسيّة. ولا ننسى أنّ الاعتزال كان في السلطة بإفريقية وأنّ الاتّجاه السنّي كان تقريبا في المعارضة. وإنّ السخرية من الاعتزال علانيّة هو تفوّق على الإيديولوجيّة الحاكمة. نفهم جيّدا ضراوة النقاش: فالدوافع معقّدة وكثيرة. ونذكّر بأنّ هذه الظّاهرة لم تكن جديدة. فقد تعوّدت إفريقية منذ القديم[2] على مثل هذه المطارحات العلنيّة الصاخبة حول مواضيع دينيّة.

ونلاحظ أيضا أنّ برهنة يحي بن عون قد اكتسبت هذه المرّة طابعا جدليا صرفا. فلم يركن إلى النّصوص. فقد انطلق فيها من الملاحظة اليوميّة واستخدم الاستدلال العقلي دون سواه. فمن الواضح أنّ همّه هو إفْحامُ خصومه باستخدام الحجج التي يستخدمونها. فقد بيّن ببرهان قويّ أنّ الإنسان يتزل إلى هذا العالم بإمكانيات وطاقات كامنة فيه بعضها حسن وبعضها سيء وبعضها [يقود]* إلى السعادة وبعضها يقود إلى الشّقاء دون أن يكون له في الأمر اختيار، وهذه الإمكانيات هي التي يبدو الحراك في كنفها. لقد كان القدريّة وخصومهم يتحاورون فيما بينهم حوار الصمّ. فيقابل إلاه العدل عند البعض العليم الذي شملت وحدانيته القدرة التامة عند البعض الآخر.

1 - كتاب الحجة، 1701.

2 - لنقل على سبيل المثال أنّه في سنة 200م قد انعقد بقرطاج اجتماع عام جرت فيه مشادّات عنيفة بين مسيحيّين ويهود. وتواصلت النقاشات بين الطرفين إلى المساء. ويبدو أن ترتوليان (Tertullien) الذي ألّف فيما بعد تفنيدا لليهود قد كان حاضرا في هذا الاجتماع. انظر. مونصو، Les colonies juives... المستعمرات اليهوديّة في إفريقيا الرومانيّة، مجلّة الدّراسات اليهوديّة، 1904، ص 1 - 28؛ وقد أعيد نشره في الكراسات التونسيّة، 1970، العددان 71 72- ، ص 174 - 175.

* زيادة من المترجمين.

ملاحظات

نورد فيما يلي جملة من الملاحظات الأساسيّة :

لئن نقد يحي بن عون القدريّة بشدّة فإنّه لم يقل كلمة واحدة في الجبريّة أمّا أحمد بن يزيد فإنّه لا يشير إليهم إلاّ تلميحا دون تمييزهم عن الجهميّة. ما سرّ هذا التحفّظ؟ يمكن أن نعزُو ذلك إلى الدور الثانوي الذي كان للأفكار الجبريّة في المشهد الإفريقي. ولكن هذا التفسير منقوص إذ يجب أن نضيف إلى ما ذكرنا بعض الصلات التي تفرضها خطّة المعركة. فلا تكون مقاومة القدر دون الاقتباس من الأفكار الجبريّة.

أمّا الحلّ الأشعري فقد وقع السكوت عنه كذلك. وهذا مفهوم جدّا ذاك أنّ المذهب الأشعري في القرن الثالث الهجري / التّاسع الميلادي كان مجهولا في إفريقية.

ولا نفهم جيّدا غياب الجانب الثاني من المشكلة وهو سكوت احمد بن يزيد المعلّم ويحي بن عون عن الآيات الكثيرة التي تؤكّد أنّ الإنسان يعمل بجدّ من اجل خلاصه في الآخرة ونعيمه في الدنيا وأنّه مسؤول تماما عن أفعاله وأنّه يجني ثمرات ما يزرع إن خيرا فخير وإن شرّا فشرّ. لا يعود ذلك إلى جهل وإنّما مردّه إلى موقف واضح. قد يكون لأحمد بن يزيد المعلّم عُذْرُهُ، فهو لا يذكر المشكلة إلاّ لِمَامًا ولكن عن قصد وذلك من خلال بعض الأحاديث. أمّا يحي بن عون، فإنّه يتبسّط فيها مع ذكر لكثير من الحجج النقلية والعقليّة. ويكتسي سهوه في هذه الحالة قيمة مخصوصة وفي عزمه القويّ على مقاومة القدر كان هدفه يقوده مباشرة إلى الحلّ العكسي، الحل الأكثر تطرفا وهو حلّ الجبر النهائي والمطلق والمحتوم[1] ولكنّه لا يعلن صراحة عن كونه جبريّا ولا يُدين بوضوح في ذات الوقت الجبر. فكان يتجنّب بحذق الكلام في ذلك. وفي الجملة، فإنّ يحي بن عون في حماسه من أجل هدم القدر أشاد بالقضاء وأخذ بطرف واحد من طرفي السلسلة وأبى تسمية المذهب باسمه وهو المذهب الذي عناه في برهنته.

لقد كان على يقين من أنّه يوشك أن يُثبت في الأذهان صورة سيئة للإله ويفتح الباب لخصومه ليهاجموه. لذلك سعى إلى بيان أمرين أساسيين دون إسهاب في البرهنة: إنّ الله عادل والقضاء سرّ من أسراره. هاتان المسألتان خليقتان بأن تدرسا دراسة معمّقة وان يُكْتَبَ فيهما الكثير. وإنّ عناصر ما سيكتب موجود بوفرة في القرآن. فجميع سور القرآن تبدأ بالقول: بسم الله الرحمان الرحيم[2] وفي القرآن

1 - سلك إفريقي آخر وهو القديس أوقستان قبله بقرون نفس المسلك. فكان في مقاومته لـ « البلاجيانيين» القائلين بالقدر قد انساق نحو هدفه الذي قاده إلى الجبر.

2 - [غاب عن محمد الطالبي أنّ هناك سورة لا تبدأ بالبسملة وهي سورة التوبة وهي مدنيّة باستثناء الآيتين الأخيرتين منها فمكّيتان. المترجمان].

تنويه بعدل الخالق وحكمته ورحمته. ولكن يعزُبُ عن عقل الإنسان إدراك مسالك العناية الإلهية. يذكر القرآن دون لبس أنّ وضعنا البشريّ يغمره الغموض وهو غموض سيكشف عنه ذات يوم[1] ولكن العلوم الإسلاميّة في العصر الوسيط لم تعرف أو لنقل لم ترغب - ربّما بتأثير صدمة الخلافات مع النصارى - في الاستفادة من المفهوم القرآني للفظ غموض المعبّر عنه بمصطلحي غيب ومتشابه.

لقد كان يحي بن عون يكره كسائر فقهاء العصر الوسيط التبسّط في مفهوم الغيب مستندا إلى حجج نقليّة وعقليّة مثلما فعل في كلامه على القضاء؛ واقتصر على إشارات مقتضبة. «قال: عندما يعذّب الله من في السماوات ومن في الأرض فلا يعني أنّه قد ظلمهم وإذا أدخلهم الجنّة فذلك بفضل رحمته التي تَسَعُ آثامهم كلّها. والذين مصيرهم جهنّم سيبعثون إليها شاكرين الله من أعماقهم لأنّهم يعلمون أنّ الله لم يبعث بهم إلاّ ليقضوا بها عقوبتهم التي استحقّوها ولم يكن ليظلمهم»[2]. لماذا؟ لا يقدّم لنا يحي تفسيرا وإنّما يخطّ شبه جواب في شكل حديث نبوي يذكره على لسان الإمام علي بن أبي طالب الذي يَكنُّ له يحي تقديرا مخصوصا[3]. يبدأ الحديث الذي يرويه عليّ بالدعوة إلى تجنّب الكلام في القدر. وقد أجاب قدريّا سأله عن القدر بقوله: «القدر بحر لا قاع له فلا تتهوّر». ولمّا ألحّ القدريّ في السّؤال قال له عليّ: «القدر سرّ الله فكُفَّ عن السّؤال». فأبدى القدري خيبة ظنّه وآنذاك بيّن له عليّ بأنّه إذا قَبِلَ بأنّ الله بعث خلقه لغاية أرادها وليس عكس ذلك فلا معنى لأسئلة القدريّ بعد ذلك[4]. وبتعبير آخر فلا حقّ لنا في إصدار حكم [فيما يصنعه] الخالق ولا ينبغي استبدال الأدوار. فلا تحتاج المسألة إلى تفسير وإنّما يتعلّق الأمر بإقرار السرّ الخفيّ لوضعيّة الإنسان ولما أراد الله من بعثه للإنسان.

إنّ هذا الموقف المتمثّل في رفض الإلقاء بالنفس بلا معنى في « بحر لا قاع له « بحر القدر هو ذاته موقف السلف الذين احتاروا أمام الآيات المتباينة: الآيات المحكمات والآيات المتشابهات. ورغم جهود المتكلّمين - معتزلة وأشعريّة وحنفيّة ما تريديّة - ورغم جهود الفلاسفة[5] للتعمّق في هذه المسألة والخروج بحلّ يُرضي

---

1 - انظر على سبيل المثال سورة البقرة، آية 113؛ آل عمران، آية 55؛ الأنعام، آية 164؛ يونس، آية 19، 93؛ النحل، آية 92؛ الأنبياء، آية 39، 124؛ الحج، آية 69؛ النمل، آية 76؛ العنكبوت، آية 3، 46؛ السجدة، 25؛ محمد، آية 17.

2 كتاب الحجّة، 1699 - 1700

3 غالبا ما يذكره مُشيدا بعلمه وحكمته وقوّة حججه. وقد ذكر في آخر كتابه مقتطفات من خطبه. كتاب الحجة، 1718.

4 كتاب الحجّة، 1700.

5 - انظر مقالا تأليفيا لمختلف حلول المتكلمين والفلاسفة للويس قادري (GARDET) في، آراء في مشكلة

العقول فإنّ المسألة على حالها مثلما هي عند الكثير من المفتنين بالمسائل الدينيّة[1]. وقد مثّل هذه المسألة في الفترة المعاصرة محمد عبده (1849 - 1905م) وهو أشهر علم في المجال الإصلاحي المعاصر. وهو ذاته قد ولّى أمام « البحر بلا قلاع» الذي تمثّله مسألة القدر. فقد كتب: «أمّا البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سرّ القدر الذي نُهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه»[2].

لذلك فلا وجود لحلول مقدّمة عبر القرون المختلفة نفرض بما في ذلك « الكسب الأشعري» الذي تبنّته العقيدة التقليديّة اعتباره مذهبا رسميّا. فيقي المشكل مفتوحا على مصراعيه.

المجتمع المَدَني في العصر الوسيط

أين ومتى وكيف؟

كان ابن خلدون، خلافا لما كان يعتقده أهل عصره ومن سبقهم ومن تبعهم حتى بداية القرن 21 يعتبر التاريخ حركة خلاّقة وتَغيّر مستمر بتغير الزمان :" ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار و مرور الأيّام».[3]

ففي العصر الوسيط الذي يهمّنا – أو الكلاسيكي – كان التغيير فيه خفيّا و بطيئا بالنسبة لعصرنا. فإن نسيج المجتمع وعاداته وتقاليده التي تشمل الحياة اليومية، لم تتواصل فيه ثابتة مستقرّة. وذلك أن الحياة ولادة و نموّ وموت. فالعقليّات تتطوّر والعادات تُولد وتموت، و فيما بين ذلك تمرّ بكل مراحل النمُوّ والتلاشي.

و هذا ما يجعل موضوع الحياة اليومية في المدينة الإسلامية شائكا. فلو أردنا

دينيّة وفلسفيّة عند المسلمين... في العدد المخصّص لـ لي تورنو (Le Tourneau)(العددان 13 - 14 من مجلّة الغرب الإسلامي ... أكس أن بروفنس 1973) ص 381 - 394؛ انظر أيضا، الغنّوشي، (Les Di-mensions de notre liberté chez Ibn Roshd et ses prédécesseurs أبعاد حريّتنا عند ابن رشد وسابقيه)، Actas del coloquio Hispano-Tunicino، مدريد 1973، ص 131 - 141

1 - مثال ابن تومرت (عاش بين سنتي 471 - 524هـ /1078 - 1130) مؤسّس المذهب. لقد أخذ كثيرا من المعتزلة ولكنّه لم يتّبعهم في مسألة القدر. وأكّد أنّ «كلّ خير هو فضل من الله وأنّ كلّ نقمة هي منه عدل» واستشهد بالآية: « لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون» (الأنبياء آية 23) انظر كتاب أعزّ ما يُطلب، تحقيق لوسياني، الجزائر 1903، الفصل الذي عنوانه: توحيد الباري، ص 241.

2 رسالة التوحيد، القاهرة 1353هـ، ص 61، ترجمة بـ ميشال و م، عبد الرزاق، باريس 1925، ص 43.

3 ابن خلدون ، المقدمة، ط. دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ، ص 27.

الدقّة العلميّة المُطلقة لوجب علينا أن نربطه بزمان مضبوط، ومكان محدد أيضا. ذلك أن العالم الإسلامي، في عصره الوسيطيّ، امتدّت حدوده، لا من الخليج إلى المحيط، بل من المحيط إلى المحيط. وذلك لِأنّ دار الإسلام تَعُمّ أرخبيل هِنْدُونيسيا، والهند، وإفريقيا السمراء، وأروبّا. ولم تكن الحياة اليومية بكل هذه الأوطان واحدة. وهناك أصقاع دخلت في الإسلام في أواخر العصر الوسيط، و أخرى، كصقلية والأندلس، خرجت منه.

ولذا لعله يحسن، بادئ ذي بدء ، أن ننبه أننا سنحصر القول في العالم العربي الإسلامي دون غيره، وأننا سنختار من بين مظاهر الحياة اليومية فيه، والتقاليد والماهيات، ما يبدو لنا جامعا مشتركا بين كل أجزائه. ذلك أنه مهما كانت الاختلافات باختلاف الأصقاع، و مهما كانت التغييرات بتغير الأزمنة، فأن هناك أسلوب حياة إسلامية يعطي للعالم العربي الإسلامي على الخصوص كبريات ملامحه، ويجعل مرآة الماضي تعكس له – حتى اليوم – صورة يعرف فيها هوِيّته. فهذا لويس قاردي (Louis Gardet) مثلا ينبّه إلى أنه يكفي أن يكون المرء قد عاش، ولو قليلا في البلاد الإسلامية، وتابع في الماضي والحاضر التظاهرات الجماعية للإسلام، كي يلاحظ ملاحظتين. يلاحظ قبل كل شيء العلاقة الصلبة المتينة جدّا التي تربط المسلمين بعضهم ببعض، و يجعل منهم حقيقة أمّة تشعر شعورا قويا بذاتها»[1]. ويضيف في موطن آخر:

"أن هذه عقلية شبيهة بانعكاس حياة المجموعة في كل فرد من أفرادهما. أنها تستلزم إذن الانتساب الآليّ إلى مجموعة – أي إلى ثقافة وإلى حضارة – تتقبّلهما المجموعة وتفتخر بهما عادة. فهي نظرة إلى الكون، نظرة تملي التصرفات اليوميّة"[2].

إن هذه النظرة التي، « تملي التصرفات اليوميّة»، هي التي تكوّن الهُوِيّة. وأن هذه الهوية هي الّتي تربط أجيال العصر الوسيط بعضها ببعض على دوران عمود الزمن، و تصل المشرق بالمغرب على طول أفق المكان، وهي التي سنحاول أن نرسم كبريات ملامحها، محاولين، كلّ وسعنا، أن نترك النصوص تتكلم مباشرة بنفسها.

الإطار الاجتماعي للحياة اليوميّة : الوطن هو الإسلام، والتنقلّ حرّ.

إن الحياة اليومية تدور في إطار مجتمع كان يشعر بقوة بوحدته، مهما كان عدد الدول التي كانت تقتسمه. فلم تكن تقسّمه. فلم تكن هناك جوازات سفر، ولا تأشيرات، و لا بطاقات تعريف تضبط «الجنسيّة.» وتواصل هذا الشعور بالوحدة.

1 لويس قاردي (Louis Gardet) المدينة الإسلامية (La cité musulmane) باريس 1954، 193.

2 لويس قاردي ، رجال الإسلام (Les Hommes de L'Islam) ، باريس 1977،ص19.

وأنني أذكر جيّدا أنني كنت، عندما كنت صبيا، أجيب مُعلّمي الفرنسي، بتلقائية تامّة، عندما يسألني عن جنسيّتي : أنا مسلم.

ولقد كان التنقل حرّا، ومكثّفا بالنسبة لما توفّره وسائل نقل العصر. وكان كلّ مسلم يشعر أنه بوطنه حيث ما حلّ بدار الإسلام، وكان يمكن له أن يرتقي إلى أعلى المراتب والمناصب في جهاز الدولة، من دون الحاجة إلى التجنّس "بجنسيّة" البلد. بل لم يكن لمفهوم "الجنسيّة"، الذي اقتبسناه من الغرب، ونَحَتْنا له الكلمة، وأفرغناه فيها، وأفرغناه من مدلوله الأصلي، أيّ مفهوم بمعناه الجديد بالنسبة لأهل عصر طفولتي. فهذا ابن خلدون (732 – 808 / 1332 – 1406) مثلا، وهو أندلسي من أصل عربي حميري، يتحوّل إلى تونس، وبجاية ، وتلمسان والقاهرة، وفي كلّ بلد يشعر أنّه في وطنه، ويرتقي إلى أعلى المناصب. وهذا الرحّالة ابن بطوطة (ولد 703/1304؛ وتوفي 779/1378) يجوب، انطلاقا من المغرب، كامل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه – بما في ذلك الهند، والصين وجنوب الصحراء الإفريقية – من دون أن يشعر أنه يزور بلدانا "أجنبيّة." وما ذلك إلاّ لأن الانتماء لم يكن – كما هو الشأن في عصرنا – جغرافيّا، بل كان دينيّا. وما كان الرجل المسلم الوسيطيّ يتصوّر الوطن كما نتصوّره اليوم بحدوده الترابية، وإنما كان "وطنه" الإسلام، بقطع النظر عن النظم السياسية المتعددة – أو المتعادية – التي كانت تتقاسمه، وتتنازع فيما بينها. فهذه النظم، في نظره، لا تزيد عن سلط محلية، لا يهتم كثيرا بنزاعاتها. إنما يهمّه على الخصوص جورها أو عدلها، أو ما تجره له من نفع شخصي، إذا ما كان من أهل السيف أو القلم، الذين يدورون في فلك السلطة. كان ابن خلدون، التونسي المولد، من عائلة "مَخْزِنية" متينة الصلة بالبلاط. فحيث ما حلّ يخدم البلاط.

فخدم الحفصيّين، ثُمّ قلب لهم ظهر المِجَنّ. فتحوّل إلى أعدائهم من المرينيّين بفاس، من دون أن يشعر هو، أو يشعر معاصروه، أنّه خان وطنه. ذلك أنّه لا خيانة في نِظْرَة الرجل الوسيطيّ سوى الردّة، التي يُعاقب عليها شرعا بالإعدام. فالحدود الدقيقة كانت تمرّ، في عقليّة الرجل الوسيطيّ، بين دار الإسلام ودار الحرب.

كان المسلم الوسيطيّ يعيش إذن في عالَم، حدوده الداخليّة مفتوحة، فَتَحها الإسلام، يتجوّل فيه كيفما يشاء. وكانت أجناس هذا العالَم متعدّدة، تظم إلى العَرَب عِرْقا -- وكانوا أقليّة بهذا المفهوم -- الفُرْس، والبربر، والقِبْط، والترك، والزِنْج، بل الفِرَنْج، وغيرهم. فاشتدّ، واحتدّ أحيانا التفاخر بين هذه الشعوب. ونشأت بالأندلس، وبالشرق على الخصوص، الحركات الشعوبية التي أدّت خاصة إلى المواجهة بين العرب والفرس. كلّ فريق يفخر بنسبه، وبماضيه وحاضره، وبمواهبه

العرقية وخصاله وآدابه. فألّف الجاحظ (ولد حوالي 160/776: توفي 255/868[1]) بالعراق كتاب البيان والتبيّين، وألّف بالأندلس ابن بسّام كتاب الذخيرة في محاسن الجزيرة. وغذّت هذه الحركة كُتُبا أدبيّة عديدة أخرى كمفاخر البربر، مجهول المؤلّف.

أجناس متعدّدة.

وتوتّرت بالمغرب صلات الفاتحين بالمفتوحين من البربر. فابن خلدون يروي عن هاشم بن محمد الكلبي (توفي 204/819) أنّه : «اختلف الناس في من أخرج البربر من الشام، فقيل داود بالوحي. قيل : يا داود أخرج البربر من الشام فإنهم جذام الأرض 620" فإن أغرق هكذا البعض من العرب في احتقار البربر وإذلالهم، إلى حَدّ وصفهم "بجذام الأرض"، فإننا نجد أيضا من العرب من حاول أن يؤاخي بين الجنسين. إنّه يُنسب إلى عبيدة بن قيس العقلي قوله:

*ألا أيّها الساعي إلى الفرقة بيننا * توقّف! هداك الله سبيل الأطايب*

*فأقسم أنّا والبرابر إخوة * نمانا وهم جدّ كريم المناسب !*

وأدت المناظرة بين الأجناس إلى زرع العقد والمركبات في بعض النفوس. فالبهلول ابن راشد (توفّي183/799) - وكان من أعلام القيروان زهدا وفقها في عصره – كان يخشى أن يكون من البربر، وهو من دون منازع منهم. يروي أبو العرب (توفي 333 / 944) في شأنه ما يلي :

«صنع البهلول طعاما فأحضر له جماعة من أصحابه، فقالوا له : يا أبا عمرو لم صنعت هذا الطعام وليس عندك شيء يصنع له الطعام؟ فقال لهم : إني كنت خائفا أن أكون من البربر لما جاء فيهم من الحديث، فسألت عن أصلي من يعمله، فأخْبِرت أني لست من البربر، فأحدثت لذلك هذا الطعام [2]."

ووجد البربر بدورهم، في انتحال أحاديث معاكسة لتلك التي تُحَقِّر من شأنهم، غَسولا ناجعا لغسل ما علق بهم من مركبّات. فأبو زكرياء (توفي 471 / 1078) يروّج في فضائلهم ما نصّه :

---

1 فيما يخص هذه الأحاديث التي تحتقر البربر انظر : محمد الطالبي، الإمارة الأغلبية (L'Emirat Aghlabide). الأصل الفرنسي، باريس 1966، ص 18 – 19، الترجمة العربية بقلم د. المنجي الصيادي، بيروت 1985 ص 23.

2 أبو العرب ، الطبقات، الجزائر 1914، ص 58. وورد هذا النص أيضا برياض المالكي، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1951، ج 1 ص 139، وفي مدارك القاضي عياض، تراجم أغلبية، تحقيق محمد الطالبي، تونس 1968، ص 30.

«قالت عائشة – رضي الله عنها ! – كنت أنا ورسول الله – صلّى الله عليه وسلّم ! – جالسين، إذ دخل علينا ذالك البربري، مُعَفَّر الوجه غائر العينين. فنظر إليه رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم ! – فقال : ما دهاك ؟ أمرضت ! فارَقْتَني الأمس ظاهر الدم صحيح اللون، وجئتني الساعة كما نُشِرت من قبر. فقال البربري : يا رسول الله ! بِثٌّ بهمّ شديد – قال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم ! ما الذي همّك؟ قال : تردّد بصرك عليّ بأمس. خفت من ذلك أنه نزلت فيّ آية من عند الله. قال له النبي – صلى الله عليه وسلم ! – إنّما تردّد بصري عليك بالأمس من أجل جبريل عليه السلام. جاءني فقال : يا محمد ! أوصيك بتقوى الله والبربر! – وقلت لجبريل وما شأنهم ؟ ! – قال – قوم يُحْيُون [1] دين الله بعد أن يموت، ويجدّدونه بعد أن يبلى...[2].»

حَضَرٌ ورُحّل

ولم يكن الاختلاف والتنافس بين الأجناس المختلفة، بأقل عُمْقا منه بين الحضر والرحل. إن الإسلام نشأ وانتشر في مناخ تتخلّله -- إلى جانب الجِبال الشاهقة والسهول الخصبة التي ترويها الأمطار والأنهار -- الفيافي والصحاري القاحلة، التي تفرض على الإنسان حياة التِرْحال. وباختلاف المناخ، وأسلوب العيش الموافق له، تختلف الحياة اليوميّة. فحاجات المرتحل بسيطة، والحرف الّتي يحتاجها قليلة بدائية. وأسلوب التقشّف في طعامه وشرابه ولباسه يفرض عليه مسكنا خفيفا مُتنقّلا من الخيام. وهو لا يُعَوّل إلاّ على نفسه وضبّة سيفه للدفاع عن مكاسبه وحياته. بينما تهدف مساعي أهل الحضر نحو توفير أكثر ما يمكن من أسباب تعميم الراحة والترف، والتفنن في الصناعات التي تلبّي الرغائب المتزايدة. والحاجة إلى الاستهلاك لا تقف عند الضروري، كما هو الشأن بالنسبة للبدوي والمترحّل.

«إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة و الدعة، و انغمسوا في النعيم و الترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم و أنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يحكمهم، و الحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد، فهم قارّون ألقوا سلاحهم، وتوالت على ذلك الأمم [3].»

"وأمّا أهل البدو والترحّل، فهم "قائمون بالمدافعة على أنفسهم، لا يكلونها

1 بالنص المطبوع «يحبون» و هو خطأ . و الإشارة إلى «إحياء» الإسلام على يد البربر الأباظية بعد ما «أماته» الأمويّون بجبروتهم.

2 كتاب السيرة و أخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمان أيوب، تونس 1985، ص 52 – 53، و تحقيق إسماعيل العربي، الجزائر، 1979، ص 33.

3 ابن خلدون ، المقدمة ، ط دار الشعب، عن تحقيق د. عبد الواحد وافي. القاهرة بدون تاريخ، ص 114.

إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائما يحملون السلاح، و يتلفتون عن كلّ جانب من الطريق، ويتجافون عن الهجوع إلاّ غِرارا في المجالس، وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجّسون نبأة الهيعات، ويتفرّدون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجيّة[1]."

هذان عالمان متجاوران في الحياة اليومية، لكن لكل منهما عاداته وتقاليده، وأخلاقه ومثله العليا. و بالرغم من شدة الاختلاف، فقد نسج بينهما طول الجوار والتعايش في دار الإسلام، إذا ما استثنينا فترات التأزم، علاقات تكامل وتبادل. فالبدوي والمُترحّل يحملان إلى القرية أو المدينة منتجات مواشيهم، فيوفّرون لأهل المدن اللحوم، والجلود والألبان، والصوف والشَعروالوَبَر. وقد يقومون بوظيفة نقل البضائع وحماية القوافل. ويشترون من المدينة الأواني، واللجُم والسُرج والسلاح، وكلّ ما يحتاجون إليه من مصنوعات. والعلاقات غالبا سلميّة بين العالَمين. لكن عندما تضعف السُلَط المركزية – كما حدث بالمغرب ابتداء من منتصف القرن الخامس هجري (الحادي عشر ميلادي) يختل التوازن، ويجنح الرحل إلى بسط "حمايتهم" على الحضر، واستخدام بأسهم قصد النهب. فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدّ ينتهون إليه. بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه [2].

وهكذا تنقلب الحياة اليوميّة، بالنسبة للحضر، كابوسا وذُعرا. فيفقد الرجل زرع ضَيْعته، كما حصل مثلا لغابة الزيتون بصفاقس بإفريقية على يد بني هلال. فالتِيجاني، الذي زار المنطقة سنة 706/1306، يروي أنه "قد كان بها غابة زيتون ملاصقة لصورها، فأفسدتها العرب فليس بخارجها الآن شجرة قائمة[3]." ويروي العَبْدَري، الذي زار إفريقية قادما من المغرب سنة 688/1289، «أنّ أهل باجة كانوا لا يفارقون السور خوفا من العربان، و أنهم يستعدّون لدفن الجنائز كما يستعدّون ليوم الضِراب والطِعان [4]."

الرقيق.

ولا يجب أن نغفل عن نوع آخر من أصناف المجتمع الوسيطي، لعب دورا عريضا

1 ابن خلدون، المقدمة، ص 114.

2 ابن خلدون، المقدمة، ص 135.

3 التيجاني ، رحلة، تحقيق ح عبد الوهاب، تونس 1958، ص 68.

4 العبدري، الرحلة المغربية، ط الجزائر بدون تاريخ، ص 34.

وهاما في الحيات اليوميّة، وهو صنف الرقيق[1]. كان للرقيق حضور مكثف في البيت على الخصوص، وأيضا في دواليب الحياة الاقتصادية من حقل وسوق. لكنّ المجتمع الإسلامي الوسيطي لم يكن مجتمعا استرقاقيّا بالمفهوم الذي كان عليه الوضع في الإمبراطورية الرومانية مثلا، إذ أن الإسلام لم يعتبر المسترَقّ "شيئا"، بل شخصا له حقوق وواجبات[2]. وقد حرّض القرآن على العتق وفكّ الرقاب، وفرض لذلك في مال الزكاة. غير أن الإسلام، ككلّ الأديان الأخرى، لم يحرّم الرِقّ، ولم يحرّر الرقيق. فاكتفى بتقييد الرِقّ بشروط حُسْن المعاملة، وما ذلك إلاّ لأن تحجير الاسترقاق من جانب واحد غير عمليّ، ولأن ظروف تجاوزه ومنعه لم تتوفّر بعد.

كان الرقيق حاضرا في كل شرائح المجتمع، وفي كامل أنواع الأنشطة اليوميّة داخل البيت وخارجه. كان يستخدم في الحرب، وفي الدُكّان، وفي المنازل والزراعة. وذلك أن الفتوحات وفّرت عددا هائلا من الرقيق في أوّل الأمر، عن طريق الأسر في الحروب. ثمّ عندما نضب معين الحروب، تلاه معين الغارات على سواحل دار الحرب، وعلى الثغور في الحدود البريّة. كما زَوَّد التُجّار، من الإفرنج وغيرهم، دار الإسلام بما تحتاجه من عُلوج، ومن غلمان، وخِصْيان، وجواري، من أجناس عديدة مختلفة : من الإفرنج، ويدعون عادة بالصقالبة، ومن الهنود، والترك، والصينيين، والبربر، والسود وغيرهم.

وكثيرا ما استُعْمِل السود في الحرب. فلقد اتخذ إبراهيم الأول (-184-196/800-812)، مؤسِّس الإمارة الأغلبية بالقيروان، حَرَسا من السود، بلغ عددهم 5000 آلاف مقاتل[3]. وبلغ عدد السود في حرس المُعِزّ بن باديس الصنهاجي (-407-454/1016-1062) 30.000[4].

وخلافا لما يعتقد عادة، فلقد لعب الرقيق في الحياة اليومية الريفيّة دورا هامّا جدّا، وذلك في كبير الحقول وصغارها [5]. فلقد كانت اليد العاملة في بعض الحالات، في المزارع الكبرى التي تتسع أحيانا إلى عدة قرى، من الرقيق. فنحن نرى مثلا أبا عبد الله محمد بن مسروق[6]، بعدما انخلع من جميع ما تركه له أبوه وتزهّد، يمرّ بقرية

1 انظر مصطفى الجوادي، الرق في التاريخ والإسلام، الإسكندرية 1967.

2 انظر دائرة المعارف الإسلامية، فصل «عبد».

3 انظر محمد الطالبي، الإمارة الأغلبية (بالفرنسية) ط. باريس 1966 ص 136، الترجمة العربية، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985، ص154.

4 انظر الهادي – روجي إدريس، بلاد البربر الشرقية أيام الزيريّين (بالفرنسية) باريس 1962 ج 1، ص 215.

5 انظر محمد الطالبي، دراسات في تاريخ افريقية، تونس 1982 ص 131-185 (بالفرنسية).

6 المالكي، رياض النفوس، تحقيق مُؤنس، القاهرة 1951 فج 1ص 126.

من قرى أبيه، فيخرج إليه أهلها ومن فيها فيقولون : نحن عبيدك، وكلّ ما في هذه القرية هو لك. فيقول لهم : فإن كنتم صادقين فأنتم أحرار، وما لكم فهو لكم[1]. وعندما يضيق الحقل، فصاحبه يملك على الأقل عبدا واحدا يتولّى العمل به، كما قد يتولّى صاحب الحقل العمل بنفسه عند الاقتضاء، وفي ذلك دلالة على اللحمة العائلية التي كثيرا ما كانت تربط العبد بسيّده. فهذا سحنون (854-777/240-160) مثلا، وكان فقيه القيروان في عصره، يخرج يومًا على طلبته بساحل إفريقية «وعلى كتفه المِحراث و بين يديه الزوج (أي ثوران للحرث)، فيقول للطلبة المجتمعين على بابه : إن الغلام حمّ البارحة، فإذا فرغت أسمعتكم[2]".

حياة بسيطة، يُحمل فيها المِحراث على الكتف، ويَخلف فيها السيد عبده في عمله إذا ما مرض. ونشاهد القاضي ابن طالب (838-832/275-217)، و كان من أصحاب الضِياع الواسعة، يبيع عبيده عندما ولي القضاء بالقيروان[3]، ونراه يعتق غلاما كان راعيا لغيره ويُعَوّض عليه الثمن[4]. وأمثال ذلك عديدة، و كلّها تدلّ على الدور الذي لعبه الرقيق في الحياة اليومية بالقرى و الأرياف.

غير أنّ الصدارة كانت على الإطلاق للجواري. فَمَن لم تكن له على الأقلّ جارية واحدة، في المدينة الإسلاميّة في العصر الوسيط ؟ لا تكاد توجد مدينة تخلو من سوق للرقيق، وللجواري منهم على الخصوص. لقد كانت سوقهنّ نافقة، والبضاعة الجنسيّة كانت من أكثر البضائع رواجا، فيشتري المرء فيما يشتري، وهو في طريقه إلى بيته، جارية قبل أن يعود. ذلك كان أمرا طبيعيّا. كان الجواري في متناول اليد. فكان كلّ امرئ يستطيع أن يقتني منهن على قدر ما بيده. وكنّ على الخصوص، بخلاف الحرائر، يمكن فحصهنّ من كلّ جانب مكشوفات بالأسواق تفاديّا من الغِشّ. وقد ألّف الأطباء كُتُبا في فحص الرقيق. وكان الجواري يُتّخذن، حسب مواهبهنّ، للخدمة أو للفراش، وكانت لا تكاد تخلو أسرة منهنّ بأعداد تزيد وتقلّ. على سبيل المثال، «كانت لمحمد بن سحنون (870-817/256-202) تسعة أسرّة، يريد لكلّ سرير سريّة"[5]. ولم تكن الجواري حُكرا على الطبقات الثريّة فقط. بل نجدهنّ أيضا في حجرات الفقراء، يعملن ويموّلن بعمل أيديهنّ مالكهنّ. في النصف الأول من القرن الثاني، دخل أبو شُرَيْح المتعبّد على أبي عبد الله محمد بن مسروق، وقد خرج من إفريقية إلى

1 نفس المصدر ، ص 126.

2 عياض ، المدارك، تراجم أغلبية، تحقيق محمد الطالبي، تونس ، 1968، ص97.

3 نفس المصدر ، ص 212.

4 نفس المصدر ، ص 214.

5 عياض ، المدارك، تراجم أغلبية، ص 184.

الإسكندرية بعد ما تزهّد، فوجده «راقدا على لبد، وبين يديه شقفة فيها رماد يبصق فيها، و جارية جالسة في بيته تغزل»[1]. كان هكذا الجواري طبقات. منهنّ مَن تغزل، في بيت فقير مريض، مُصاب فيما يبدو بمرض السُلّ، لتنفق عليه من كدّ يدها، ومنهنّ مَن كُنّ يَعْمُرن قصور الأثرياء، والأمراء، والخلفاء، ومنهم مَن كانوا أبناء جواري.

كُتُب الأدب تطفح على الخصوص بأخبار الأديبات من الجواري، وبالشاعرات والعازفات. وكانت منهنّ القَيْنات المغنيّات، من ذوات الدلال والجمال الفاتن، والسحر والبيان، لا يُقَدَّرْنَ بثمن. فهؤلاء قِسْطُ الأثرياء، والتزاحم عليهنّ كان شديدا، وبِهِنّ التفاخر. لا يَنالهنّ إلا الخواصّ. وقد تبلغ أثمانهن أرقاما خيالية. وكُنّ على الخصوص من المُوَلّدات المهذّبات، اللآئي يقعن في الرِقّ صغيرات، وتَقع بِهِنّ عناية خاصّة في مدارس مختصّة يتعلّمن فيها الأدب، وكلّ الفنون الجميلة : من رقص وغناء، وحفظ الشعر وإنشاده، وحسن الأداء، وكلّ ما يقع به الإغراء وإلهاب العواطف والجنس. لا نطيل، ونكتفي بالإشارة إلى " أنّه مِمّا يُرْوى أن الجواري بقصر الرشيد، قد ناف عددهنّ على الألفين[2]".

وحيث كانت بضاعة الرقيق نافقة ومرغوب فيها لاستخدامها في كامل أغراض الحياة اليومية، فقد كثر الغشّ فيها حتّى احتاج بعضهم إلى التأليف في إرشاد الحُرفاء إلى مكان العيوب وكشف التدليس. ومن ذلك رسالة لابن بطلان (وهو طبيب مسيحي توفي حوالي سنة 455/1063) : في شري الرقيق وتقليب الصيد.» ولمحمد الغزالي[3] : هداية المريد في شراء العبيد. ويفتح ابن بطلان رسالته بقوله إنه :

« يَعلم منها الراغب في هذا الشأن، الأعضاء السليمة من المؤرفة، والأخلاق الطاهرة من الرديئة، وأيّ الإماء أصلحهن للخدمة، وأيهنّ للمتعة، وأيّ الأجناس أحسن طاعة وولاء، وأيّهن ذوي أنفة وحميّة، وأيّهم لا يصلحه إلاّ الكَدّ والعصا. فيختار من كلّ جنس ما يوافق غرضه وينال به أربه. فإنه يقال : من أراد الجارية للذّة فليتّخذها بربرية، ومن أرادها خازنة وحافظة فروميّة، ومن أرادها للولادة ففارسية، ومن أرادها للرضاع فزنجية، ومن أرادها للغناء فمكيّة[4]."

وليس أدلّ من هذا النصّ على حضور الرقيق، غلمانا و جواري، في كلّ مجالات الحياة بالمدينة الإسلاميّة الوسيطيّة.

---

1 المالكي، رياض النفوس، ج 1 ص 127.

2 د. عبد الجبّار الجومرد، هارون الرشيد، بيروت 1956، ج 1 ص 263.

3 حقق النصّ الأوّل والثاني عبد السلام هارون، وطبعهما معا في سلسلة نوادر المخطوطات، عدد 4، القاهرة 1954.

4 المصدر المذكور، ص 352.

تعدّد الأديان وأهل الذمّة على الخصوص.

وكان المجتمع الوسيطي، إلى جانب اختلاف عناصره الاجتماعيّة، تعدّديًا في مستوى الأديان، يتجاور فيه المسلمون في حياتهم اليوميّة، لا في الشرق فقط، في المغرب أيضا، مع أهل الكتاب من يهود ونصارى. ويتّسع في مناطقه الشرقيّة إلى المانويّة (manichéisme) والبوذيّة والهندوسيّة (hindouisme) وغيرهم. إن بنيامين التَدَلي (Benjamin de Tudéle)، الذي زار بغداد حوالي سنة 567/1171، وجد بها 40.000 يهوديّ، لهم عشر مدارس (midrash)[1].

لقد سنّ الإسلام، بطريقة لا لبس فيها، احترام كلّ المعتقدات، إذ "لا إكراه في الدين»[2]. لكنّ فكرة المساواة بين أصحاب كل الديانات كانت بعيدة كلّ البعد عن الذهنية الوسطيّة، ولم تكن تعتبر من طرف أيّ فرقة من الفرق فَضِيلة يجب العمل بها. إنّ هذا التطور في الذِهْنِيات (mentalité) لم يَحْدث إلا في هذه الأحقاب الأخيرة، أيّ بعد الإعلان الدُولي عن حقوق الإنسان (10 – 12 1943)، وهو إلى حدّ الآن، لَمَّا يَشُقّ طريقه إلى كلّ العقول. كانت إذن كلّ نِحلة تعتبر نفسها هي الّتي تملك الحقيقة كلّها، وتعظّ عليها بالنواذج، ومن أجلها تضحّي بالحياة، وتقبل من أجلها الإهانة، بل تعتبرها طبيعيّة. وفي المجتمعات غير الإسلاميّة، الّتي لا تحترم حريّة التديّن، تقبل الاضطهاد والعذاب إلى حدّ الموت. وذلك لأنه لا تستوي طبعا الحقيقة والظلال. فتصرّفات كلّ فريق وفرد، نحو الطرف المقابل، من ملّة أخرى، كانت تنبع إذن اضطرارا من هذا الاعتبار. وإن كان القرآن، يضمن لكلّ النّاس، المساواة وحريّة الاعتقاد في ملك الحقيقة[3] في الحياة الدنيا، ويترك الآخر إلى المشيئة، فإنّ الشريعة -- الّتي نطالب بإلغائها كعمل بشريّ غير ملزم ومن أجل ذلك نعمل -- تُنكر ذلك، وهي الّتي كانت طاغية في المدينة الإسلامية في العصر الوسيط، وما زالت كذلك، واليوم تُغذّي الإرهاب وتبرّره.

كان إذن العمل بالشريعة في المدينة الإسلاميّة الوسيطيّة بصورة تكاد تكون مطلقة. فجنح بعض الخلفاء والأمراء إلى التمْييز الديني بين المسلمين وغيرهم من أهل العقائد المختلفة في مظاهر حياتهم اليوميّة، ففرضوا عليهم، من حين إلى حين، حسب الظروف والملابسات الّتي تطرأ، بعض التّضْييقات، القصد منها فرزهم عن المسلمين، وإذلالهم أيضا.

1 دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، فصل بغداد، ج 2 ص 928 من الطبعة الفرنسية.

2 البقرة ، 2 - 256.

3 نحيل على مؤلّفنا : قضيّة الحقيقة، تونس، 2016 .

كان أوّل من جنح إلى ذلك الخليفة الأموي عمربن عبد العزيز[1] (99-101/717-720)، ثمّ بعده، أمر الخليفة العبّاسي الرشيد (170-193/786-809)، سنة 791/807، «بهدم الكنائس بالثغور، وكتب إلى السندي ابن شاهد، يأمره بأخذ أهل الذمّة بمدينة السلام، بمخالفة هيئتهم هيئة المسلمين، في لباسهم وركوبهم»[2]. ويُستَخلص من ذلك أنّه لم يكن هناك تمييز قبل إصدار هذا الأمر. ثمّ أتى المتوكّل (232-247/847-861) فاحتاج إلى تجديد[3] أمر الرشيد سنة 235/849. ونستخلص من هذا أنّ أمر الرشيد لم يعمل به طويلا، إذ أُحتيج إلى تجديده. وكذلك : « سُرْعان ما تُنوسِيَت قرارات[4]" المتوكّل.

عرف إذن أهل الذمة بالمشرق، في لباسهم وسلوكهم اليومي، أياما عسيرة، وكذلك في مواطن شتّى من دار الإسلام. غير أنّها كانت عادة سُحُب صيف بعد قليل تقشّعُ. وقَسَا على أهل الذمّة، خاصة بالمغرب، المُوَحِّدون، وفي مقدمتهم أبو يوسف يعقوب المنصور[5] (580-595/1184-1198). وكانت ظروف الحرب مع المسيحيّة، وما تقتضيه من يقظة وحذر، هي الّتي في كلّ الحالات تُفسّر ذلك.

" وبِصِفة عامة، على طول كامل القرون الإسلاميّة الكلاسيكيّة، لم يسجّل ضدّ أهل الذمّة إلاّ اضطهاد واحد حقيقيّ : وكان ذلك أيّام الخليفة الفاطمي بمصر، الحاكم بأمر الله (395-411/1004-1020) ... وكان الحاكم خليفة موسوسا، لعلّ قراره الغامض لا ينبع من تفكير عاديّ سَليم[6]."

ويجب هنا أن نذكّر بأنّ النزاعات والأزمات، بل العداوات، كانت في صفوف المسلمين وداخل بيتهم، أشدّ وأنكر وأقطع وأكثر سفكا للدماء، بين السنّة والشيعة على الخصوص، مِمّا نال أهل الذمّة. فدفع المسلمون ثمن الزيغ عن كلام الله، أكثر أأضعاف الأضعاف، مِمّا أصاب أهل الذمّة من اضطهاد لم يتجاوز التمييز (ségrégation) الديني في اللباس في فترات محدودة في الزمن، من دون أن يبلغ – كما كان الشأن في الربوع المسيحيّة – التفريق في المسكن.

---

1 انظر، Antoine Fattal, Le statut légal des non – musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1 p 58, p 96

2 الطبري ، تاريخ، ط. دار المعارف، القاهرة 1968 1، ج 8 ص 324.

3 نفس المصدر ، ج 9 ص 171 – 174.

4 انظر، Antoine Fattal, Le statut légal des non – musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1 p 102

5 عبد الواحد المراكشي، المعجب، القاهرة 1963، 383.

6 كلود كاهن (Claude Cahen)، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، فصل ذمّة، ج2 ص 236.
و يحسن أن نشير هنا، إلى أن كتاب الإسرائيليّة من أصل مصري ، Bat Ye Or ، :Dimmit ، Paris ، p. 180، من التحيز، بل الثلب، بحيث لا يستشهد به.

الخلاصة هي أنّه، بالرغم من فترات التوتّر، قد كانت علاقات المسلمين بأهل الأديان الأخرى مقبولة جملة، إن لم تكن طيبة غالبا. لقد كان التصاهر ممكنا، إلى حدّ ما، عن طريق زواج المسلمين بالكتابيات. وكان التعامل عاديا ومرضيا في التجارة والأسواق، ولم يكن يشذّ عن ذلك إلا بعض الزّهّاد، من أضراب البهلول بن راشد (128 – 183/ 745 - 799)، بالقيروان :

« قال بعضهم : دفع البهلول إلى بعض أصحابه دينارين ليشتري له زيتا. فذكر الرجل أن عند تصرانيّ زيتا أعذب ما يوجد. فانطلق إليه الرجل بالدينارين، فأخبر النصرانيَ أنّه يريد بهما زيتا عذبا للبهلول بن راشد. فقال النصراني : نحن نتقرّب إلى الله بالبهلول كما تتقرّبون إليه أنتم إليه به. فأعطاه بدينارين من ذلك الزيت، ما يعطي بأربعة دنانير. ثمّ أقبل إلى البهلول، فأخبره بذلك الخبر. -- فقال له البهلول : "قضيت حاجة، فاقض لي أخرى : ردّ عليّ الدينارين. -- فقال "ولم؟" — قال : ذكرت قول الله تعالى : «لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله.» فخشيت أن آكل زيت النصرانيّ، فأجد له في قلبي مُوَادّة. فأكون مِمَن وادّ، "مَن حادّ الله ورسوله»، على غرض من الدنيا يسير»[1].

وكان الحوار بين المسلمين وأهل الكتاب، يدور في بلاط الخلفاء بكلّ حريّة وفي أعلى مستوى، كالحوار الذي شارك فيه الجثليق تيموتي الأول[2] في حضرة المهدي (158-169/775-785). كما كان ينشب الحوار بأسلوب شعبي في الحمّام، ولم تكن فيه تفرقة بين المسلمين وغيرهم في حياتهم اليوميّة :

« ذكر أنّ رجلا من أصحاب محمد بن سحنون دخل بمصر حمّاما عليه رجل يهودي، فتناظر معه الرجل، فغلبه اليهودي لقلّة معرفة الرجل. فلمّا حجّ محمد بن سحنون، صحبه الرجل. فلمّا دخل مصر قال له "امض بنا — أصلحك الله ! -- إلى الحمّام. فأتى به إلى الحمّام الذي عليه اليهودي. فلمّا دنا خروج محمد، سبقه الرجل، وأنشب المناظرة مع اليهودي حتّى حانت الصلاة. فصلّى محمد الظهر، ثمّ رجع معه إلى المناظرة»

ودامت المناظرة إلى الفجر، وأسلم طبعا اليهودي في هذه الرواية الشعبية، ولم

1 عياض، المدارك، تراجم أغلبية، ص37. وقد توفي البهلول بالقيروان سنة 183/799.

2 انظر مجلّة «إسلاميات مسيحيات» ج 3 ص 175-107.

R. Caspar, la versions arabe du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al Mahdi ....dans Islamo-Christiana, III, 107-175

. 655 عياض، المدارك، تراجم أغلبية، ص182-181.

يسلم تيموتي. وقد يبلغ الامتزاج بين المسلمين وغيرهم في حياتهم اليوميّة، وفي تشابه العادات، إلى حدّ استتار الكتابيات كالمسلمات. « قال الشيخ البُرْزُلي : وعادةٌ عندنا بتونس، أن النساء النصارى يستترن كالمسلمات، غالبا من غير علامة، ومنهنّ من يلتزمن زِيّ النصارى[1]."

الإطار السكني للحياة اليومية:

إنّ المدينة هي الإطار المفضّل للحياة اليومية الإسلامية. ذلك أنّ هذه الحياة لا تستوفي كلّ مرافقها وشروطها إلاّ بها : فالمدينة، أو القرية، هي التي توفّر شروط صلات الجمعة، و هي توفّر الحمّام الضروري للطهارة، كما توفّر إطار القضاء، والحسبة، وتعليم القرآن والفقه وما إلى ذلك. لذا نرى أُولي الأمر في الإسلام، من خلفاء وولاة و أمراء، يسارعون إلى تأسيس المدن الجديدة، أو إلى استيطان القديم منها والعناية بها. فالكوفة والبصرة وبغداد و القاهرة والقيروان ومراكش والرباط وغيرها، مؤسّسات إسلامية. ولم يزدهر عمران قرطبة إلاّ في عهدها الإسلامي، وكذلك اشبيلية وبلنسيّة وغيرها. ولقد اعتنى الفقه بالمدينة عناية خاصة، فنظم بها المعاملات.

المدينة الإسلاميّة الوسيطيّة جسد وروح.

ذلك أن الحياة اليومية الإسلامية جملة من العلاقات لا تكتمل على أتمّ وجه إلى في المدينة : علاقة الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق، و المخلوق بالمخلوق، فردا و جماعات. المدينة الإسلاميّة علاقة ثلاثية، قمّتها الله، و في زاويتي قاعدتها الفرد من ناحية و المجتمع من ناحية أخرى. وكلّ زاوية من زوايا المثلّث في تفاعل مستمر ومتواصل مع بقية الزوايا طردا و عكسا. لِذا يستحيل الفصل، في حياة المسلم اليوميّة، بين الروحي والزمني، لا لأن هناك خليطا بين المستويين، هذا الخلط (confusion) لا يوجد إلا في عقول مُبْتدِعيه من المستشرقين --والمسلمون يتركونه لهم بسخاء – لكن لأنّه يستحيل على المسلم، لاسيما في العصر الوسيط، أن يكون تارة روحا بلا جسد، وطورا جسدا بلا روح. فهو في حياته اليوميّة، في كلّ حالاتها، في المسجد وفي الحقل، في الدكّان وفي البيت، روح وجسد معا، مادّة وفكر.

فالمدينة الإسلامية، والوسيطيّة على الخصوص، تُجَسِّدُ هذه الوحدة الجدلية بين الروحي والزمني، دون خلط أو تخليط. تصعد فيها المِئْذَنَة من أشياء السوق وضجيجه، نحو الفضاء الفسيح وسكينَة السماء، فتضفي القداسة على المكان

---

1 ا لعُقْبَاني، غنية، تحقيق علي الشنوفي، في : Bulletin d'études Orientales, Damas 1p 67, Tom XIX, p 172

وتوفي البرزلي سنة 841/1438.

والزمان. إنّ الزمان في المدينة الإسلاميّة لا تُقَطِّره قطرةً قطرة دقّات الساعات التي تعلّق على الجدران أوتحمل في المعاصم، وإنما يرتّله صوت المؤذّن، فيجزّئه إلى أجزاء حيّة نامية، تطول وتقصر بتغيّر الأيّام والفصول. إلى أجزاء تُنَظِّم نشاط الجسد والروح معا. الزمان، لا يُقَسَّم، كما هو اليوم، إلى ساعات تقاس وتكال بدقائق متساوية، وإنّما إلى فجر وصبح وظهر وعصر ومغرب وعشاء. و لكلّ جزء من أجزاء اليوم، ضروب من العبادة الروحية والأعمال الجسدية. وفي العبادات يشترك الجسد والروح. والأعمال هي ذاتها عبادة، تكفّر الذنوب وتعظّم الأجر، كما ينصّ على ذلك أكثر من حديث. فبعد صلاة الفجر والصبح ينتشر، أهل المدن والقرى في الأرض، كلّ فَرْد يبتغي «من فضل الله»[1]. ثمّ يعود المرء إلى بيته، ليؤديّ صلاته ويتناول غذائه، شاحِنًا بذلك الروح والجسد معا، ويخرج من جديد إلى عمله، الّذي تتخلله استراحة صلاة العصر. وينهي نشاط يومه عند المغرب، فيعرّج على المسجد إن شاء، أو يؤمّ منزله، فيقدم العَشاء على العِشاء، أو يؤخّره حسب ما يرضيه. إنّ يومَ المسلم الوسيطي المحافظ على شعائر دينه – و كانت المحافظة على شعائر الدين أعمق وأعم مِمّا نحن عليه اليوم – يومٌ تُوَقِّعُه الصلوات بأوقاتها، لا الساعات. الصلوات كانت هي الّتي تهيكل العمل، وتحدّد المواعيد : كانت المدينة الوسطية تعيش زمنًا غيرَ زمننا.

اندماج الماضي في الحاضر لا يترك مجالا للشعور بالتغيّر.

وفي هذه المدينة يتمّ، بصفة أشدّ وأعمق ممّا نعرف، ترابط الأجيال، لا في المستوى الأفقي فقط، مستوى التعايش اليومي في البيت والحقل والسوق، وإنّما أيضا في المستوى العمودي، مستوى تداخل الماضي والحاضر. كان الزمان يسير سيرا بطيئا، فلا يشعر لا الفرد ولا الجماعات بتغيير الأحوال والانفصام. إنّ المدينة الوسيطة ذاكرة قويّة، ذاكرة تُجسِّم، في كلّ معالمها وتصرّفات أهلها اليوميّة، ذكريات الماضي الممتزجة بالحاضر. المدينة الوسيطة تواصلٌ حيٌّ وامتداد وتوارثٌ – توارث الحِرَف والعادات، والتقنيّات والعقليّات، والسلوك والقيم. ففي نفس الدرب منها، ونفس المسجد والدكّان والحمّام، تَتَعاقَب وتمرّ الأجيال هيّ هي، شاعرة باستقرارها وترابطها، متأثِّرة بما سبق ومؤثِّرة في ما لحق. المدينة أخذٌ وعطاء. فهي تُكيِّف حياة سكانها اليومية و تَتَكيَّف بها، و هكذا تسهم في رسم صورة أسلوب هذه الحياة، وتحافظ عليه على مرّ الزمن. وليس معنى ذلك أن الحياة بها لا تتغير. إن الحياة في كل زمان و مكان تتغيّر، وهي نموٌّ مستمر وقطيعة. الموت يلازم الحياة. غير أن القطيعة في

1 قرآن ، سورة الجمعة، 10-62

العصر الوسيط لا تبلغ أبدا من السرعة والحدّة ما يُفقد المدينة وضيفتها المطمئنّة، ويقذف أهلها في القلق والإنبتات.

المقبرة مدينة الأموات. لم تكن منفصلة عن مدينة الأحياء. المدينة الوسيطيّة مجمعٌ، التعامل فيه مستمر بين الأحياء و الأموات. فربّ لحدٍ، كما يقول المعري، صار لحدا مرارا ! فيدفن المرء على أمّه وأبيه وجدّه وأخيه، فتلتئم العائلة من جديد، ويتمّ التلاقي في الأزل، الذي يمحي الزمن. إنّ الفضاء السكني، بالمدينة الوسيطَةِ، يَعُجّ بالأحياء و الأموات على حدّ السواء. فالمقابر غير معزولة عن المدينة، وتملأها المشاهد الّتي تُشدّ لها الرحال[1]، و يَتَبَرّك بها النائي والقريب. وكم من مرّة يَرُدّ الأمواتُ الإحسانَ بالإحسان. فيزرون الأحياء في النوم . إنّ الزمان في حياة المدينة الوسيطة بقاءٌ، تكتنفه القداسة وترتّله، يضمّ الأحياء والأموات، أي أنّه مقاومة ضدّ طَيِّ الزمان، والزوال والبِلَى والفناء.

إن القاهرة كانت، أيّام صلاح الدين الأيُّوبي، أعظم المدن الإسلامية. وقد زارها ابنُ جُبَيْر، في طريقه إلى الحجّ، ونزل بها يوم الأربعاء 11 ذي الحجة 578/6 ابريل 1183. وكان أوّل ما بادر إليه زيارة مقبرتها الشهيرة بالقرافة، وهو يروى ذلك قائلا :

«وفي ليلة اليوم المذكور بتنا بالجبّانة المعروفة بالقرافة، وهي أيضا إحدى عجائب الدنيا لما تحتوي عليه من مشاهد الأنبياء -- صلوات الله عليهم ! -- وأهل البيت -- رضوان الله عليهم ! والصحابة والتابعين والعلماء والزهّاد والأولياء ذوى الكرامات الشهيرة والأنباء الغريبة. وإنّما ذكرنا منها ما أمكن مُشاهَدَتُه. فمنها قبر ابن النبي صالح، وقبر رُوبِيل ابن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، خليل الرحمان -- صلوات الله عليهم أجمعين ! -- وقبر آسية امرأة فرعون -- رضي الله عنها ! -- ومشاهد أهل البيت -- رضي الله عنهم أجمعين ! -- مشاهد أربعة عشر من الرجال وخمسة من النساء، وعلى كلّ واحد منها بناء حَفِيل. فهي بأسرها روضات بديعة الاتقان، عجيبة البنيان، قد وُكِّلَ بها قَوَمَةٌ يسكنون فيها، ويحفظونها، ومنظرها منظر عجيب، والجِرَايات مُتصلة لقوامها في كلّ شهر[2].»

بات ابن جبير بالجبّانة – وهكذا تدعى إلى اليوم المقبرة في لغة المغرب – ولم يكن تصرّفه هذا شذوذا. إنّ الحياة اليوميّة الوسيطَةِ تقتضي أن تزار المقابر ويبات بها. ذلك أنّه لا فصل في المدينة الإسلاميّة الوسيطة بين الأحياء والأموات. صعد ابن جبير كغيره الزمن وتخطّاه، وبإلغائه تمّ له هكذا الالتقاء بأنبياء بني إسرائيل، وصَحابة

1 أنظر مثلا الهَرَوِي ، كتاب الزيارات ، دمشق 1953 ، تحقيق جانين سوردال

2 ابن جبير رحلة، تحقيق وليام رايت William Right ، ط. ثانية ، ليدن Leyden 1907 ،ص46.

محمد -- عليه أفضل صلاة تسليم! -- وبالعلماء والزهّاد، والأولياء السابقين. ولا عبرة لكونهم مدفونين حقا بالقرافة أم لا. هنالك حقيقة أخرى تتجاوز التاريخ، وهي أن الحياة اليوميّة بالمدينة الوسيطة لها فَرْعٌ طاهر يعلو سطح الأرض ويتجاوز الزمان. لها جذور خفيّة تَغُوص في أعماقها، وتتغذى من أديمها. فلا يُورِق الفَرع لو نُزعت جذوره، ولا حياة بلا موت. وهكذا، فلا عجب، إذا ما كانت بالقرافة، مساجد مبنية، ومشاهد معمورة، يأوي إليها الغرباء والعلماء والصلحاء والفقراء، وعلى كلّ موضع منها « الجِرَايات مُتصلة» من قبل السلطان في كل شهر[1]. فكأنما ضمير المدينة الوسيطيّة وروحانياتها يتجمعان في مقبرتها.

تخطيط المدينة الوسيطيّة.

إنّ التصوّر الكُلّيّ للحياة، هو الذي مزج بين المدينة و مقبرتها. و هو الذي فرض عليها تخطيطها المعماري. إنّ هذا التخطيط لم يكن طبعا مبتكرا كلّه إذ نجد له قبل الإسلام بقرون بل بآلاف السنين ما يماثله[2]. لكن مقتضيات الحياة اليومية الإسلامية كَيَّفَتْه بطريقة تلاؤمها. وهذه الحياة تقتضي الفصل الجذري بين الشارع والبيت، بين "الجُزُر" السكنية، ومراكز الإنتاج والتوزيع. إنّ الأخلاقية الإسلاميّة تهدف إلى حماية أُنْس الحياة العائليّة من تطفّل الأنظار الخارجيّة، وهذا ما جعل من الزُقاق الحادّ، أو الدرب، العنصر القاعدي في الفَنّ المعماري الإسلامي التقليدي[3]. فعند مدخل الدرب يقع الفرز والتمييز، فلا يدخل الدّرب إلا أصحاب البيوت التي تفتح عليه أبوابها، إذ هو ليس بمعبر، و إنما هو الرَحِم التي تحفظ الحياة العائلية. وفي كثير من الأحيان يأوي الدّرب عائلات تربط بينها صلات قرابة أو مصاهرة، و في صُلبه يصبح الجار فردا من أفراد العائلة الكبيرة التي تلتئم بين جناحيه، وهكذا يأخذ كامل معناه المثل القائل : "الجر قبل الدار.»

و تتوزع الدروب حسب أشكال مختلفة، لكنّها منطوية دائما على نفسها. "ففي بعض الأحيان"، المُدن العتيقة، أو أرباضها التي لم تتغيّر بصفة مفرطة في العصر الحديث، يظهر بكثير من الوضوح، الدَور المنطقي تماما الذي تلعبه الدروب. إنّ الرسم النظري الذي نقدّمه هنا أسفله، لِإبراز دَوْر الدروب في ربط الربض بينها، مستوى من جُزيرة[4] سَكَنِيّة تقع بأحَد أرباض القيروان. فهذه الجُزيرة النظرية تحيط بها أربع

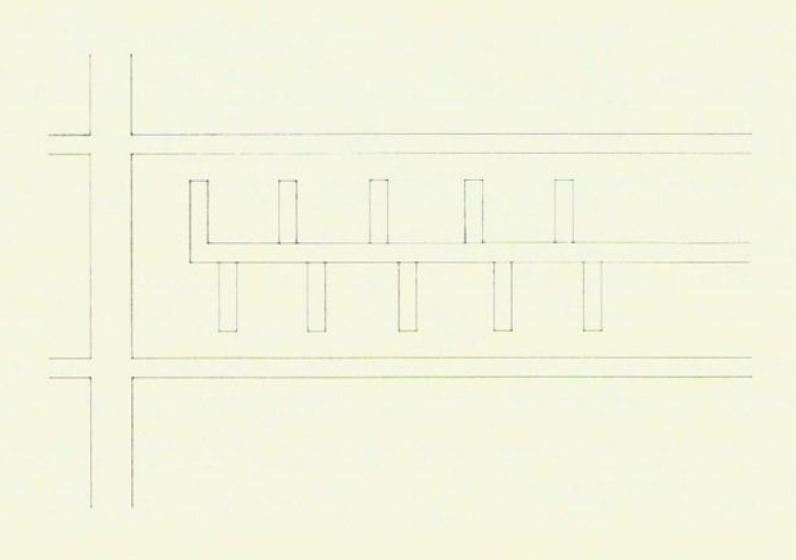
1 نفس المصدر ، ص 50.

2 انظر E. Wirth, Villes Islamiques, villes arabes, villes orientales ؟ ... dans La ville arabe dans l'islam, sous la direction de A. Bouhdiba et D. Chevalier, Tunis Paris 1982, p. 198.

3 انظر : A. Lézine, Deux villes d'Ifriqiya ؟ Sousse Tunis, Paris 1971, p 136

4 يذكر لزين (A. Lézine) في نفس المصدر السابق (ص 134 تعليق 2) أنها تقع على 250 متر تقريبا في

طرق عامّة، وتحتوي على 60 مسكنا، مساحة كلّ واحد منها 196 متر مُربّع. فهي تأوي إذن ما يناهز 300 ساكن. ويقسمها إلى نصفين درب طويل أساسي، تتفرع عنه دروب ثانوية، أربعة من كلّ جهة، منحرفة قليلا بعضها بالنسبة للبعض. إن هذا الانحراف يخضع للقاعدة التي بموجبها ينبغي ألاّ يتقابل أبدا بابان لمنزلين وجها لوجه، وذلك كي لا يتسرب نظر جار إلى جار مباشرة عند مغادرة المنزل، وهذه قاعدة كثيرا ما شملت الدروب التي كان جلّها مسالك خاصّة[1]، وقد تأخذ هذه الدروب أشكالا أخرى، فتكون على هيئة أسنان المشط، أو تلتوي على نفسها بأنماط شتّى[2]. ووظِيفَتها تبقى ثابتة لا تتغير : و هي توفير الهدوء للحياة داخل البيوت، ومنع تسرّب الأنظار إليها. و ليس معنى ذلك أن العرب لم يعرفوا نمط المدن التي تتعامد طرقاتها، كما كان الشأن مثلا بالنسبة لسامرّاء. لكنّ النمط الذي شاع وفَرَض نفسه، هو المرتكز على الدروب، وذلك لموافقته لمقتضيات الحياة اليوميّة الوسيطيّة كما كَيَّفَتْها الأخلاقية الإسلامية. و كانت الطرقات، في سعتها، تستجيب أيضا لهذه المقتضيات. إن طرقات المدينة الإسلامية الوسيطة لم تكن مجعولة للمركبات المحمولة على عجلات، وإنما كانت معدّة للمرور بها على الأقدام أو على الدواب، ولذا كان عرضها يقدّر بأربعة أمتار بالنسبة للشوارع، و مترين بالنسبة للدروب[3].



الشمال الغربي من باب تونس.

1 نفس المصدر ، ص 134.

2 نفس المصدر ، ص137، انظر أيضا عبد العزيز الدولاتلي، «مدينة تونس في العهد الحفصي»، تونس 1976، ص 33.

3 لزين نفس المصدر ، ص 135.

وكانت المدينة الإسلامية الوسيطة، خلافا لما كان عليه الوضع بالغرب في نفس العصر، كثيرا ما تتّسع لعشرات الآلاف، بل مئات الآلاف من السكان. وكانت بغداد أعظم المدن الإسلامية وأفخمها، وهي من تأسيس المنصور (136-158/754-775). أسّس المنصور أوّلا مدينته المستديرة، وكانت خالية من كلّ منشآت الترفيه[1]. ثمّ التفّت حولها الأحياء والأسواق والمنازه، وغصّت بالناس، حتّى أنّه كان يقدّر عدد سكّانها في أواخر القرن الرابع بمليون ونصف[2]، وتواجدت بها كلّ المرافق التي تحتاج إليها الحياة اليوميّة المتحضّرة المهذّبة، فبلغ عدد حمّاماتها، حسب إحصائية سنة 383/993، 1500 حمّام، وكانت مساجدها تعدّ بعشرات الآلاف، وكان عدد الأطباء بها من الكثرة بحيث أمر المقتدر (295-320/908-932) سِنان ابن ثابت أن يجري عليهم اختبارا، سلّمت إثرَه 860 رخصة، تمنح حقّ ممارسة المهنة. ويقال إن الزوارق التي كانت في خدمة أهلها بلغت 30.000.

كانت حياة من يسكن المدن الكبرى في العصر الوسيط شبيهة بما نعرفه اليوم من الاكتظاظ والازدحام الذي يواكب حتما النُمُوَ الديمغرافي والنشاط الاقتصادي. وكانت الحياة، في هذه العواصم الكبرى، تتوزّع حسب الثراء. كانت توجد ببغداد أحياء أرستقراطية، كالزاهر، والشمّاسيّة، والمأمونيّة، وجدرب العين. وأخرى فقيرة، كقطيعة الكلاب، ونهر الدجاج. وكانت الدور لها طابقان. غير أنّ دور ضعفاء الحال لا تحتوي إلا على طابق واحد. وكانت دور الأثرياء، التي كانت تحتوي على حمّامات خاصّة، تنقسم إلى ثلاثة أقسام يحيط بها جدار : خِدْر الحريم، وقاعات الإقتِبال، وجناح الخدم. وكانت العناية شديدة بالحدائق[3]. أليس هذا الوصف ينطبق على الحياة بمدننا الكبرى اليوم ؟ ويزيد الشبه عندما نضيف أن بغداد كان لها حزامها الأحمر، يسكنه العَيّاريون الذين كثيرا ما تسبّبوا في قلاقل وانتفاضات داميّة، ومارسوا النهب، وأدخلوا الهلع والرعب على أهلها.

وكانت العواصم الكبرى مجهّزة بما يحتاج إليه المسافر، من مطاعم وفنادق على الخصوص. وكانت أزقتها و شوارعها تحمل أسماء تعرف بها. يقول ابن جبير في رحلته[4]، وكان، كما قَدّمنا دخل القاهرة في 11 ذي الحجّة 578/6 أبريل 1183 :

1 Saleh A. El Ali, The foundation of Baghdad, dans the Islamic city, edited by A.H.Hourani and S.M.Stern, Oxford 1970, p 93.

2 دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، فصل بغداد، ج 1 ص 925.

3 نفس المصدر، ج 1 ص 936.

4 ص45.

"وكان نزولنا في مصر بفندق أبي الثناء، في زقاق القناديل، بمقربة من جامع عمرو بن العاص – رضي الله عنه! -- في حجرة كبيرة على باب الفندق المذكور.» وكان نزوله بالإسكندرية «بفندق يعرف بفندق الصفّار بمقربة من الصبّانة[1]"، حيث يصنع الصابون.

وكثيرا ما كانت تثير العواصم الكبرى إعجاب المسافر – وكان المسافر يقابل مَن نسمّيه اليوم السائح (touriste) – بجمال وعظمة معالمها، قديمها وحديثها. إلْتَقى ابن جبير، لأوّل مرّة، بالمشرق، عند حلوله بالإسكندريّة، فراعه جمالها. وأوّل ذلك حُسْن وضع البلد، واتّساع مبانيه:

«حتّى أنّا ما شاهدنا بلدا أوسع مسالك منه، ولا أعلى مباني، ولا أعتق وأحفل منه. وأسواقه في النهاية من الاحتفال أيضا. ومن العجب في وضعه أن بناءه تحت الأرض كبنائه فوقها، وأعتق وأمتن، لأن الماء من النيل يخترق جميع ديارها وأزقّتها تحت الأرض، فتتّصل الآبار بعضها ببعض، ويمدّ بعضها بعضا. وعاينّا فيها أرضا من سواري الرخام و ألواحه، كثرة وعلوّا واتّساعا وحُسْنا، ما لا يتخيل بالوهم، حتّى أنك تلقى في بعض الممرات بها سواري يغصّ الجوّ بها صعودا، لا يُدْرى ما معناها ولا لما كان أصل وضعها...[2]."

إن وصف ابن جبير للإسكندرية لا يخلو من المبالغة والأخطاء[3]. غير أن هذه المبالغات والأخطاء، غزيرة الفائدة بالنسبة إلينا، لأنّنا نلمس فيها انطباعات الرجل الوسيطي المثقّف في حياته اليوميّة أمام المعالم الأثرية، وهي لا تكاد تختلف، في جوهرها عن انطباعات كلّ سائح، مع مراعاة فارق الزمن، عندما تعوزه الإحالات العِلميّة ويجنح به إعجابه على جناح الخيال.

وكانت المدينة الوسيطيّة خَلِيّة حيّة، توفّر لأهلها فرص التلاقي والتجمّع في حياتهم اليوميّة، حول بعض المشاهد العمومية التي تحفل بها الساحات. إنْ كنّا لا نجد بها – كما كان الشأن بالنسبة للحضارة الرومانية القديمة مثلا -- المسارح التي تعرض بها المسرحيات، ولا المدارج، التي كانت تغصّ بالمتفرجين على مصارعة المُصارعين للضواري من الوحوش، أو مبارزات المجالدين (Les gladiateurs) حتّى

1 ابن جبير ، رحلة ، ص 39.

2 انظر بقية النص في رحلة ابن جبير ص 40 – 41 ، وهو من الطول بحيث يعسر إيراده بأكمله.

3 قد نبّه إلى ذلك جود فروا – ديمونبين (Godefroy - Demonbynes) في تعليقات ترجمته الفرنسية (Ibn Jobair, Voyages, Paris 1949, p 40 – 42.) وكانت الإسكندرية قد أضاعت كثيرا من جمالها عندما زارها سنة 1470 الرحالة آدورنو (Adorno).

الموت، فإنّها كانت تتيح للجماهير، فرصا أخرى أقلّ ضراوة، للتجمّع حول أشكال شتّى من الفرجة الشعبية. كانت الجماهير تحيط بالقُصّاص، والوعّاظ، فتستمع إلى غرائب قصصهم أو بليغ وعظهم :

«حدّثنا عيسى بن هشام قال : بينما أنا بالصرة أميس، حتّى أدّاني السير إلى فُرضة، قد كثر فيها قوم على قائم يعظهم، وهو يقول : أيها الناس ! إنّكم لم تُتْرَكوا سُدى، وإنّ مع اليوم غدًا، وأنّكم وراء هُوّة، فأعدّوا لها ما استطعتم من قُوّة[1].»

ولا شكّ أن هؤلاء القُصّاص والوعّاظ كانوا كثيرين، وكانوا يستغلّون سذاجة من يلتفّ حولهم، وينقلبون أحيانا إلى مخادعين ومُهَرّجين، حتّى أنّ الخليفة المُعتضد حجّر عليهم سنة 279/892 ممارسة نشاطهم في الطرقات وفي المساجد، كما حجّر التجمّع حولهم[2]. وتزدحم الجماهير حول القرّادين :

«حدّثنا عيسى بن هشام قال : بينما أنا بمدينة السلام، قافلا من البلد الحرام، أميس ميس الرِجلة على شاطئ الدِجلة، أتأمل تلك الطرائف وأتقصّى تلك الزخارف، إذ انتهيت إلى حلقة رجال مزدحمين، يلوي الطرب أعناقهم ويشق الضحك أشداقهم. فساقني الحرص إلى ما ساقهم، حتّى وقفت بمسمع صوت رجل، دون مرأى وجهه لشدّة الهجمة وفرط الزحمة. فإذا هو قرّاد يُرقص قرده، ويُضحك من عنده[3]»

وكذلك تحفل الساحات بمن يقومون بألعاب بهلوانية. فهناك من يمشي على الحبل، وآخر يجعل على جبهته خشبة كبيرة يركبها إنسان وهي على جبهته[4]، وهناك من يجلسون في الطرقات، ولهم ملاعب يُرين للناس أنّهم يقطعون رأس الإنسان، ثمّ يدعونه فيجيبهم حيّا[5]. وقد شاهد الرحّالة أنسالم آدورنوا، أصيل بروج (Bruges)، في النصف الأوّل من جوان 1470، الألعاب التي كانت تقام بخارج تونس، بين باب البحر والبحيرة، عشيّة كل يوم، وهو يصفها هكذا :

«وفيما وراء الفنادق[6]، تمتدّ ساحة فسيحة عريضة طويلة، شاهدنا أنّها تدور

1 الهمذاني ، مقامات، بيروت 1958، ص 130.

2 دائرة المعارف الإسلامية، فصل بغداد، ج 1 ص 927 من الطبعة الفرنسية.

3 الهمذاني (1007-968/397-357) ، مقامات ، ص96.

4 يحيى بن عمر (توفي 289/902)، أحكام السوق، تحقيق ح.ح. عبد الوهاب، تونس 1975 ص80.

5 نفس المصدر، ص 80 تعليق 36.

6 فيما يخصّ هذه الفنادق التي يقيم بها تجار النصارى وقناصلهم، انظر :
R.Brunschvig, La Berbérie Orientale sous les Hafsides, Paris 1947, I, 433 et s. ; voir surtout Ch.-E Dufourcq, L'Espagne Catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 1966, pp. 99-101 , 177, 273, 440, 508 et 519.

فيها كلّ يوم، طوال الساعتين التين تسبقان قدوم الليل، مشاهد عجيبة. فحيث أنّ المسلمين (les maures) ليس لهم في الأسبوع أيّ يوم راحة أو عيد، فإنهم يجتمعون كلّ عشيّة، عند قدوم الليل، في مكان معلوم، قادمين بعضهم على الخيل، والبعض راجلين حسب حالهم ومواردهم، كي يحضروا ألعابا وعروضا شتّى، وهكذا يستريحون من العمل بالجسد والفكر. والساحة المذكورة بتونس معدّة خاصّة لهذه الضروب من التسلية. بهذه الساحات ترى قُصّاصا واقفين، بأيديهم عصيّ طويلة يشيرون بها إشارات توافق ما يقصّونه من القصص، وحولهم عدد كبير من المستمعين المسلمين، ينصتون إليهم بانتباه شديد، كما ينصت أهل بلادنا إلى الخطب (بالكنائس). وهؤلاء القُصّاص يقصّون أساطير الأوّلين. وفي زاوية أخرى من الساحة، جمع آخر من المسلمين يغنّون، كلّ واحد منهم يتبعه صاحبان، يوقّعان الغناء بالضرب في يديهم. وهم يضعون أمامهم نعالهم، كي يستطيع من يريد أن يتصدّق عليهم بشيء أن يرمي به فيها. وهناك آخرون، في ناحية أخرى من الساحة، يعزفون على مزمار القربة (mu-sette) ويضربون على طبول كبيرة وعريضة جدّا، لها صوت بهيم. وعلى أنغام هذه الآلات يرقص بعضهم، غير أنّه لا يرقص إلاّ من دفع مقدارا من المال إلى العازفين، وهم يتبعون رقصهم بحركات جسدية متنوّعة [1]."

ودائما في نفس الساحة، لكن في ناحية أخرى منها، يوجد مبارزون (His-trionnes) بارعون في استخدام السيف والدرقة، يعلّمون فنّ القتال. إنّ مسلمي المغرب يجيدون هذا الفنّ، وهم يفوقوننا فيه كثيرا. فهم يفوقون الأمم الأخرى، بصفة عامة، في ثلاثة فنون : في فنّ المسايفة (escrime)، والسباحة والشطرنج. فإنّه يستحيل أن يُحسن المرء، في هذه الفنون الثلاثة، أكثر ممّا يحسنون. وفي مكان آخر من الساحة يوجد صبيان، تتراوح أعمارهم بين عشر سنين و اثنتي عشرة سنة، يحملون على رؤوسهم ثمانية أو تسعة جرار من الطين، بعضها على بعض، من دون أيّ رابط بينها، كما يحمل المرء رمحا طويلا. إن الشعب يهرع كلّ مساء، في جموع غفيرة، إلى هذه الأنواع من المشاهد، على الخيل أو على الأقدام، كلّ حسب حاله [2]."

وكانت المدينة، لما توفّره من أسباب الرفاهة و التسلية، قطب جاذبيّة. إنّ ظاهرة

1 يتساءل الأستاذ برانشفيك، في تحقيقه لنصّ آدورنوا : «هل أدرك جيدا هذا المؤلف ما شاهد؟ «ويبدي عدّة ملاحظات وافتراضات مفيدة R.Brunschvig, 'Abd al-Basit b. Halil et Adorno, Deux récits de voyage inédits en Afrique du nord au XVe siècle, Paris, 1936, p. 187, note 1.

2 نعتمد في ترجمتنا تحقيق النص اللاتيني المشفوع بترجمة فرنسية بقلم .

J. Heers et G. de Groer, Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470 - 1471), Paris 1978, P 103 – 105

النزوح ليست حديثة العهد. فلقد لاحظ ابن خلدون في عصره أنّ سكّان المدن أصلهم من البادية :

«و ممّا يشهد أنّ البدو أصل الحضر ومتقدم عليه، أنّا إذا فتّشنا أهل مصر من الأمصار، وجدنا أوّليّة أكثرهم من أهل البدو، الذين بناحية ذلك المصر، وأنّهم أيْسَروا، فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدّعَة والترف الذي في الحضر[1]."

الفرق بين واقعنا، وما كان عليه واقع المدن في الماضي، هو أنّ المدينة الوسيطيّة كانت لها هياكل تمكّنها من صهر القادمين إليها من ضواحيها القريبة و البعيدة. وكان الربض يلعب دَوْرَ محطّة تَرَبّصٍ بالنسبة إليها. كان الربض التقليدي، أو "الربط" في لغتنا العامية : «الذي يقع، بمرأى العين، على هامش المدينة، وسيلة اقتراب، يمكّن في زمن لاحق من الاندماج فيها[2].» غير أن هذا الاندماج لا يتمّ طبعا بسرعة، إذ البدوي، ولو كان من كبار العلماء، كثيرا ما يحافظ على عاداته، ومنها مثلا المشي حافيا. إنّ ابن عرفة (716-803/1316-1401)، لمّا تولّى الخطابة، بجامع الزيتونة، "أباه أهل تونس لأنه ليس من مدينة تونس، إلى أن اشترطوا شروطا فقبلها، منها أن لا يأكل التين، لعسر النقاء منه. فقال : من فضل الله ما أكلته قطّ، ومنها أن لا يمشي في الأرض حافيا...[3]" وفي هذا المجال، يلاحظ أيضا الرّحّالة الغربي آنسالم آدورنو : «أنّ الفقراء والعمّال بمدينة تونس، خلافا لأهل البلد (Citoyens) والأثرياء، يمشون حفاة[4] ". وقد شاهدتُ صَبِيًّا، البدو الذين يدخلون عاصمة تونس لممارسة صناعاتهم، كبيع اللّبن مثلا، لا ينتعلون. وينسب إليهم أهل المدينة، تهكّما عليهم، هذا القول : « في ساقي ولا في السبّاط." كلمة سبّاط، في اللهجة العاميّة التونسيّة معرّبة من سافات (savate). والمعنى أنّ البدوي يُفضّل أن يُصاب في ساقه، من أن يُصاب نَعلُه.

الحِـرف.

وإنّ من أهمّ ما يفرّق بين أهل المدينة وأهل البادية في حياتهم اليوميّة الحرف. يقضي البدوي يومه، حسب الفصل، بين الحرث والزّرع والحصاد، والعناية بالماشية وقنوات الريّ. وكان يعتمد في حرثه على محراث بسيط، يمكن حمله على الكتف[5]،

1 682 ابن خلدون، المقدمة، ص 112.

2 A. Bouhdiba : Durée et changement dans la ville arabe, dans actes du colloque de Carthage – Amilcar (12-18 Mars 1979), La ville arabe dans L'Islam, Tunis 1982, p. 22.

3 الوزير السرّاج ، الحُلَل، تحقيق محمّد الحبيب الهيلة، تونس 1970 ج. 1 الفصلة الثالثة ص 582.

4 انظر J. Heers et G. de Groer, Itinéraire d'Anselme Adorno..., p 11q et 121

5 هذا ما يستفاد من ترجمة سحنون (160-240/777-854)، وقد خرج يوما على أصحابه بساحل

وعلى زوج من الثيران. ومن المصنّفات التي تعكس لنا صورة صادقة وحيّة عن الحياة الريفيّة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بإفريقيّة "أجوبة محمّد سحنون (202-256/817-870). فإنّ المتصفّح لهذا الكتاب :

«يستطيع أن يجمع لنفسه ما يُكوّن صورة للحياة الفلاحيّة خصوصا، والحياة البدويّة عموما، فيقف على المتعاطين لها وهم يستغلّون الثّيران للحرث، ويدرسون ويحملون على البقر... . ويسترعي انتباهه أيضا أصحاب الزرع، وقد آذتهم المواشي بالاعتداء عليه، فيحاولون دفعها عنه، فلا يجدون أحسن وأسلم من إحاطتها بحفير كالخندق[1]..."

وكلن طبعا شغل البدوي الشاغل المطر. فهذا البهلول بن راشد (توفّي 183/799) في مجلسه ذات يوم بالقيروان "وعنده صاحبه رَباح بن يزيد الزاهد، إذ أقبل أخو البهلول من البادية. فجعل يلهج بخبر المطر والزرع، وبهلول يتلقّى ويتلوّن اغتماما لرَباح، لعلمه بكراهية ذكر الدنيا وأسبابها[2]." وكانت هكذا، كما هو الشّأن بالنّسبة لكلّ العصور، تختلف شواغل الحياة اليوميّة باختلاف الفضاء السكني، والأصناف الاجتماعيّة والاهتمامات.

غير أنّ بعضهم كان يجمع بين حياة الرّيف وحياة المدينة، بين الزّهد وصناعة التّدريس مثلا، والخروج إلى البادية للعناية بضيعته وشؤون دنياه. هكذا كانت حياة سحنون (160-240/777-854) تَقْتَسمها القيروان -- وكان أكبر علمائها في عصره -- وساحل إفريقيّة.

«قال يحيى بن عمر، لما قدمت إلى سحنون، سألت عنه، فقيل لي : خرج إلى البادية. فجئته فرأيت رجلا أشعر، عليه جبّة صوف ومنديل، وهو متولّ حرثه وشأنه. فاستصغرته وندمت على تركي من تركت بالمشرق ومجيئي إليه، وقلت في نفسي : ما أراه يحفظ شيئا من العلم. فرحّب بي. فلمّا جالسته في العلم رأيت بحرا لا تكدّره الدِلاء[3]".

وإن تغيّرت، في عصرنا هذا، حياتنا اليوميّة الريفيّة، وأخذت تطغى عليها التّجهيزات العصريّة، فإنّ هنالك عوائد لم تنقرض بعد تماما. وذلك لأنّ المجتمعات،

تونس وعلى كتفه المحراث (عياض، المدارك، تراجم أغلبيّة، ص 97)

1 عبد الحميد المنيف، الأجوبة الفقهيّة للأمام محمّد سحنون، مصدر تاريخي واجتماعي، في النشرة العلميّة للكليّة الزّيتونيّة، العدد السادس، تونس 1403/1982، ص 233.

2 عياض، المدارك، تراجم أغلبيّة ، ص 31.

3 عياض، المدارك، تراجم أغلبيّة، ص 123.

في نموّها، انقطاع وتواصل في نفس الوقت. ومن التقاليد البدويّة الوسيطيّة التي مازالت مستمرّة إلى يومنا هذا، أن يصنع صاحب الحقل للحصّادين، أو من يجمع له الثّمار، طعاما، كما كان الشّأن في القديم[1] . ومن ذلك أن يرسل ضعيف الحال من أهل البادية، عند مراسم الحصاد وجَنْي الثّمار، زوجته أو بناته، يلتقطن "الزرع والزيتون أو التمر في أجنّة الناس وفدادينهم[2] ".

أمّا يَوْمُ الحضري، فإنّه ينقضي في المدينة، في ممارسة الحرف المنتجة للبضاعة المُصَنَّعة، أو المروّجة لها. وكذلك في الخدمات المختلفة التي تحتاج إليها الحياة الحضريّة. ويقسّم ابن خلدون الصنائع :

«إلى ما يختصّ بأمر المعاش، ضروريا كان أو غير ضروري، وإلى ما يختصّ بالأفكار التي هي خاصيّة الإنسان من العلوم والصّنائع، وإلى ما يختصّ بالسياسة. ومن الأوّل الحِياكة، والجِزارة، والنِجارة، والحِدادة وأمثالها. ومن الثاني الوِراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغِناء، والشّعر، وتعليم العِلم وأمثال ذلك. ومن الثالث الجُنْدِيّة وأمثالها[3] ". ويضيف، في فصل خاص، " أنّ الصنائع إنّما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته[4] ".

فنوعيّة الحياة اليوميّة بالمدينة الوسيطيّة تختلف إذن باختلاف حظّ هذه المدينة من العمران وتعقّده وتبحّره. ففي بعضها تكتمل كلّ الصناعات المعروفة في العصر، وما يواكبها من مهارات يدويّة وفكريّة، ومن تقنيات مناسبة لها. وفي البعض الآخر لا يوجد منها إلاّ القليل. لم تكن الحياة اليوميّة واحدة في كلّ المدن. وتتوزّع الصناعات بصفة منظّمة، حسب مقتضياتها ووظيفتها، في أطراف المدينة أو في وسطها، وكلّما ازداد نُبلها أو ترفها، اقتربت من مركز الثِّقَل في المصر. فالّذي يتعاطى الصناعات القذرة، نقول اليوم الملوّثة، كالدِّباغة والصِّباغة، يمارس صناعته في طرف الربض. والذي يبيع العطور، أو الأقمشة، أو الكتب، يتّخذ لذلك دكّانا بالأسواق التي تتجمّع في وسط المدينة وكثيرا ما تلتفّ حول جامعها الأعظم. وتخضع أسواق المدينة الوسيطيّة إلى نظام محكم، ينسجم تماما مع حاجيات أهلها في مرافق حياتهم اليوميّة بها.

«فإنّ شبكة هذه الأسواق تكوّن أيضا، وبشكل ما، شبكة من الطرقات. غير

1 هكذا كان الشّأن بإفريقيّة في أيّام محمّد سحنون (870-817/256-202) صاحب كتاب الأجوبة. انظر النّشرة العلميّة للكليّة الزّيتونيّة، العدد السادس، تونس 1403/1982، ص 232، والمالكي، رياض ص 215.

2 عن كتاب الأجوبة لمحمّد بن سحنون، النشرة العلميّة، العدد السادس، تونس 1403/1982، ص 236.

3 ابن خلدون، المقدّمة، ص 360.

4 نفس المصدر، ص 360.

أنّ هذه الشّبكة مكوّنة من بنايات، يمكن غلق بعضها على بعض، إذ كلّ ضلع من أضلاعها، إنّما هو مبنى بشكل تجعله يملك أبوابه، ويتّسع لنشاط تجاري منسجم. وعلى هذا الأساس، فدخول سوق ما، يعني دخول فضاء هندسيّ مغلق، يحدّد تحديدا كاملا نسق الصلات التي تدور به، حول الوظيفة الصناعيّة والتّجاريّة الّتي يختصّ بها[1]."

فالصانع والتاجر والحريف، يجدون كلّهم في السوق فضاء منظّما، يمكّن بيسر من مراقبة البضاعة، ومقارنة الجودة والأسعار، واختصار الوقت، وحراسة المكان الذي تغلق أبوابه ليلا. وحيث كانت الأسواق مسقّفة، فإنّ ذلك يعين على التنقّل داخلها في أمن من الحرّ والقرّ، ويجعل منها أروقة تجاريّة كبرى تكتظّ بالحرفاء. ولقد أعجب بهذا النظام الرحالة آنسالم آدورنو عندما زار أسواق تونس التي يقول عنها :

«يوجد في المدينة مكان مخصّص لكلّ صناعة، وكلّ صنف من السلع له مكانه المحدّد له، وهذا مريح جدّا للتّجّار الذين لا يجدون أنفسهم في حاجة إلى العدو من مكان لآخر[2] ". ويضيف : "إنّ أكثر الشّوارع ازدحاما بالمارّة، وهي التي توجد بها أكبر أنواع التّجارة، مسقّفة، وذلك كي يحال دون دخول الشّمس إليها ومضايقة التّجار في أعمالهم وصفقاتهم. وهنالك رجال مكلّفون برشّ الساحات بالماء كي تكون أكثر نظافة وبرودة، وآخرون يحملون ماء باردا عذبا جيّدا يسقون منه كلّ من طلب منهم ذلك، ولو بدون أجر، لكن إن أعْطِي لهم مُقابلَ ذَلك مقدارٌ من المال، فإنّهم لا يرفضونه[3] ". ويقول في وصف دمشق : "إنّ كلّ صناعة أو تجارة لها بازار أو سوق خاصّ بها، وهو مكوّن من شارع مغطّى تملأه الدّكاكين، التي لا يباع بها شيءٌ سوى منتوجات تلك الصناعة[4] ".

وأعجب كذلك ابن جبير بأسواق حلب، فيصفها كما يلي :

«وأما البلد، فموضعه ضخم جدّا، حفيل التركيب، بديع الحسن، واسع الأسواق كبيرها، متّصلة الانتظام مستطيلة، تخرج من سماط صَنْعة إلى سماط صنعة أخرى، إلى أن تفرغ من جميع الصناعات المدنيّة. وكلّها مسقّف بالخشب، فسكّانها في ظِلال وارفة. فكلّ سوق منها يقيّد الأبصار حسنا، ويستوقف المسافر

1 . Berardi, Signification du plan ancien de la ville arabe, dans La ville arabe dans l'Islam, p 169.

2 Itinéraire d'Anselme Adorno... éd et trad. Fr. J. Heers et de Groer, p 101

3 نفس المصدر، ص 123.

4 نفس المصدر،ص 329

تعجّبا. وأمّا قَيْسارِيَتُها فحديقة بستان نظافة وجَمالا، مُطِيفَةٌ بالجامع المُكرّم[1] ".

ويجد الحريف البضاعة معروضة في الأسواق بصور شتّى، حسب عادة المدينة أو القرية. أمّا في القرى، فكثيرا ما كان يباع اللّحم بها «جزافا مكدّسا.[2]" وكانت قد تقرّرت العادة بتلمسان، في عصر العُقباني (توفّي 871/1467) :

"أنّ ما يبيعه الجزّار من اللّحم، يدخل في وزنه شيئا من الكرش والمصران، على قدر شدّة الثّمن وقلّته، إلاّ أنّ ذلك لا ينضبط تساويه بين جميع الناس، على نسبة محفوظة من كلّ ثمن ومَثْمون. وإنّما يختلف بحسب اختلاف من يُتَّقَى بأسه، من المستضعف الذي لا ناصرله إلاّ الله»[3]. ومازالت أمثال هذه القضايا تحدث إلى ليوم.

وكان بإفريقيّة، في عصر سحنون (160-240/777-854)، التين يباع في أزيار قد رزم فيها[4]، والرمّان والبطّيخ يباع في قِفافه، ويقلّب أعلاه[5]، دون أسفله، ممّا يؤدّي إلى مجادلات عديدة ومتنوّعة بين البائعين والمشترين جملة وتفصيلا. وكذلك أيضا أحمال العنب، يؤتى بالحمل المنضود في القِفاف والسِلال فيشتريه المشتري على رؤية الأعلى من الظّاهر[6]، ويجد أسفله أردأ ممّا شاهد، وتنشا عن ذلك بين البائع والحريف مشاكل عديدة. وما زلنا إلى يومنا هذا نشاهد منها ضروبا شتى، وفي ذلك دلالة على أنّ عادات الحياة اليوميّة الوسيطيّة لم تنقرض كلّها، بل لها امتداد في حياتنا اليوم.

المُحتسب

بين الباعة و الحُرفاء، في تعاملهم اليومي، تنشأ هكذا مشاكل متجدّدة لا يضبطها حصر، يقع فيها الالتجاء إلى المُحْتَسِب. وكانت محكمة المحتسب في العصر الوسيط أقرب المحاكم من الطبقات الشعبية في حياتهم اليومية. فهي التي تقوم بالدفاع عن المستهلك ومراقبة الأسواق و الأسعار. فالمحتسب يراقب الصنجات والموازين والمكاييل. وكانت كلّها تختلف باختلاف العصر والبلاد. ويراقب العُمْلة من دنانير ذهب ودراهم فضّة، التي تختلف أيضا قيمةً باختلاف المصر والعصر، و كثيرا ما يقع فيها

1 ابن جبير، رحلة، ص 252.

2 العقباني، غنية، تحقيق علي الشنوفي في :

p 114 BEO (Bulletin d' études Orientales), tome 21 Damas 1q 65-1q66,

3 نفس المصدر، ص 114.

4 نفس المصدر، ص 111.

5 نفس المصدر، ص 111.

6 يحيى بن عمر، (توفّي 289/901) ، أحكام السوق، ص 123-122.

الغِشّ. ففي السنة التي زارفيها ابن جبير الشرق (578 / 1182)، كان الدينار المصري الأيوبي يساوي دينارين مَغربيين من العُمْلة المُوَحِّديّة[1]. ويخشى البائع والمشتري، على حدّ السواء، من زيف الدنانير. وهكذا جرت العادة، عندما يُعْطَي أحدهم دينارا، أن يضعه بين أسنانه، لينظر هل ذهب الدينار لَيِّن أو يابس. «لأنّ سنّة الدنانير، إذا وزنت، أن تُجعل بين الأسنان لتختبر: فإن كان الذهب لينا، علم أنه جيّد، وإن كان الذهب يابسا، علم أنّه رديء[2].» «ومن مشاكل السوق التي على المحتسب أن يفضّها يوميا بين الباعة وحُرفائهم ما يتعلّق منها بالغِشّ. فهذا يشتري لينا، فيجده مخلوطا بالماء[3]، والآخر يشتري قلنسوّة، فإذا بها محشوة «بصوف أو قطن بال[4]». ويستحيل حصر أنواع الغشّ هذه في الخبز الذي توجد به حجارة، أو ينقص وزنه. والزيت الذي يخلط جديد بقديم. فكتب الحسبة ممتلئة بأنواع الغِشّ، وتُنَبّه المحتسب إليها[5].

غلاء أسعار المدن.

وكان الشغل الشاغل اليومي – ودار لقمان على حالها في هذا الميدان – قضيّة الأسعار والمزاحمة والاحتكار. كانت أسعار المدن عامّة غالية بالنسبة للبوادي، وذلك لكثرة الطلب الناشئ عن الكثافة الديموغرافية والترف، ولِثقل المغارم المرتّبة على البضاعة. ففي المِصر، حسب تحليل أبن خلدون (توفي 803/1406)، تصير:

«المرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات، وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأعمال. فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه، ويعظم خرجه فيحتاج إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم. والبدوي لم يكن دخله كثيرا إذا كان ساكنا بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يَتَأَثّل كسبا ولا مالا. فيتعذّر عليه من أجل ذلك سُكنى المِصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يَسُدّ خلته بأقل الأعمال، لأنّه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر مؤنه، فلا يضطر إلى المال[6]».

فكان إذن الحُرفاء بالمدن كثيرا ما يطالبون بأن تقام قيمة على الجزارين

1 ابن جبير، رحلة، ص43.

2 يحيى بن عمر، أحكام السوق، ص 127 - 128.

3 نفس المصدر ص 51.

4 العقباني، غنية، ص 124.

5 أنظر مثلا العقباني، غنية، ص 116 – 118، وكذلك ص 107 وما بعدها.

6 ابن خلدون، المقدمة، ص 329.

والخبازين وأهل الأسواق، فيما يحتاج إليه العامة، لأنهم إذا تركوا بغير قيمة أهلكوا العامة[1]. فجماهير الضعفاء اقتصاديا كانوا هكذا يطالبون بتسعير المواد الأساسيّة بالضرورية لحياتهم اليوميّة. غير أن الفقه كان متحفظا في هذا الميدان، وهو يفضّل حريّة الأسعار الخاضعة لقانون العرض والطلب، ما لم يكن هناك احتكار اصطناعي أو تواطؤ للرفع من قيمة الأسعار. فإن حدث شيء من هذا، وجب تدخل السلطة لحماية المستهلك. كما قد تتدخّل أيضا السلطة لصالح الباعة، لحمايتهم من المزاحمة بتخفيض الأسعار تخفيضا مفتعلا لغايات غير شريفة[2].

الصيارفة والتعامل بالفائدة والصكوك

وكانت حياة التجار اليوميّة، كما هو الشأن اليوم، مقامة على التعامل بالصكوك والفائدة، وهي رباء في نظر الفقهاء مهما كانت نسبتها. ويلتجئ الباعة بالجملة والتفصيل إلى ضرب من الحِيَل كي يتسنّى لهم الاقتراض من الصيارفة – وهم أرباب البنوك في العصر الوسيط – و تسديد عجز حساباتهم لديهم عند الاقتضاء. كان مثلا بافريقية، في أيّام المازري (453 – 536/1061 – 1141)، أصحاب الأسواق من الكتّانيين والقطّانيين والزيّاتين وغيرهم يدفعون غلاتهم دَراهِمَ إليهم، ويكتبونها لهم بدنانير، ويُحيلون بها عَليهم مَن يشترون منهم[3]. وتنشأ عن المُعامَلة بالحوالات، أي الصكوك، المشاكل التي نعرفها، والمُتَعَلِقة بانعدام الرصيد، والإفلاس الحقيقي والمكذوب المُدَّلّس، وما يتبع ذلك من قضايا ترفع للقضاة. وبالرغم من هذه المشاكل، فإنّ البيع إلى أجَلٍ، والتعامل بالحوالات على أساس الفائدة، كان فاشيا، والحِيَل المستعملة لِتَجاوَز تحريم الرباء متعدّدة. فالعُقْباني يسجّل عموم هذه «البَلِيَّة» ويُنْكِرها كغيره من الفقهاء إنكارا شديدا، مُقِرّا بعجز الفقه عن استئصالها «وقد كثر وقوع هذا المنكر، الذي هو أخْبَث المناكر، جهارا بين الناس، بحيث لا يستخفي به أحد عَلِمَه أو جَهَلَه[4]».

وكان عدد التجّار، الّذين يُجَهّزون القوافل العظيمة والسفن العديدة بمختلف البضاعة الواردة من الهند إلى الإسكندريّة، أو المُتَوَجِّهَة إلى إفريقيا السوداء عبر سِجِلْماسَة أو أَوْدَغُسْت، كبيرا. ومغامرات السندباد البحري، المستوحاة من هذه

---

1 يحيى بن عمر، أحكام السوق، ص40.

2 فيما يخص التسعير، بين المصادر العديدة، نكتفي هنا بالإشارة إلى يحيى بن عمر، أحكام السوق، ص 43 -47، 103، 111-112، 113-117، ألعُقْباني، غنية، ص 205-214، و أحمد سعيد المجليدي، التيسير في أحكام التسعير، تحقيق لقبال موسى، الجزائر 1970.

3 أنظر محمد الطالبي Opérations bancaires en Ifriqiya ... dans Etudes d'Histoire Ifriqiyenne, p.421.

4 العقباني، غنية، ص 138.

التجارة الكبرى، ما زالت عالقة بكلّ الأذهان. ولقد شاهد، باندهاش شديد الرحّالة آنسالم آدورنو، عند مروره بالإسكندرية، نشاط هذه التجارة :

«لا تملك، أيّ مدينة آسيويّة أو شرقية، تجارة توابل أكثر نشاطا من الإسكندرية. لأنّ عددا كبيرا من التوابل يأتي إليها من الهند. فمن الهند تحمل هذه التوابل في السفن إلى جدّة، ومنها إلى مكّة، وإلى توزيعها[1] على ساحل البحر الأحمر. ومن هناك تحمل على ظهور الإبل حتى الإسكندرية أو دمشق. فبينما كنّا بالإسكندرية، قَدِمت قافلة تعدّ 20.000 بعير، مُوَقَّرة بالتوابل، قِيمَتُها مائة ألف ألف دوقا(ducats) [2]. وذلك أنّ سفينة واحدة، من السفن الهندية، تحمل حمولة تفوق حمولة ثلاث من أكبر سفننا[3].

وسجّل ابن حوقل، عندما كان بِسِجِلماسة، سنة 340/951، التعامل بالصكوك على نطاق واسع : «ولقد رأيت بأودغست صكّا فيه ذُكِر حَقٌّ لبعضهم، على رجل من تُجّار أودغست، وهو من سجلماسة، باثنين وأربعين ألف دينار، وما رأيت ولا سمعت بالمشرق لهذه الحكاية شَبِيها ولا نظيرا[4].»

وإلى جانب هذه التجارة الكبرى التي تخترق الأقطار والقارات، يكتسب عموم الناس رزق يومهم من كدّ يمينهم في مختلف الحرف الصغرى، التي تحتاج إليها المدينة. فهذا يحترف كسقّاء – و هي حرفة شاهدناها في صبانا واضمحلّت تماما اليوم – يبيع الماء، بثلج و بدون ثلج[5]، وذاك كسمسار يربط الصلة في السوق بين البائع و الحريف، ويتعرّض إلى مشاحنات عديدة من الطرفين تتعلق بالثمن. وعقد البيع ونقضه، والنَجَش، وجَوْدَة البضاعة، وما يُكتشف فيها بعد البتّ من فساد خفيّ أو غش، إلى غير ذلك[6]. وهناك من يملك دكانا، أو يعمل فيه كصانع. والخاصّة تتحاشى دخول بعض الدكاكين. فالظرفاء لا يشربون «الماء في دكاكين الشراب، ولا ماء المساجد و السبيل.» ولا يدخلون «دكان روّاس، و لا يجتازون بدكّان مرّاق، ولا

---

1 فيما يخصّ هذا المِنى الذي يطلق عليه أدورنو هذا الاسم انظر Itinéraire d'Anselme Adorno.,. :

2 نقد ذهبي من عملة البندقية.

3 آنسالم آدورنو Itinéraire d'Anselme Adorno..., p167.

4 ابن حوقل : صورة الأرض، بيروت بدون تاريخ، ص96 و قد رجّح لفتزيون (Levtzion) أنّ ابن حوقل شاهد الصك بأودغست، لا بسجلماسة. أنظر : Mr Talbi, Opérations bancaires ...,dans Etudes d'Histoire Ifriqiyenne..., p.427 note 2. Voir aussi J. Devisse, Routes de commerce et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la Méditerranée..., dans Revue d'Histoire Economique et Sociale, Volume 50 (1972), numéro1, p.42-72 ; et numéro 2, p.357-397.

5 أنظر Itinéraire d'Anselme Adorno, éd. Tard. J. Heers et G. de Groer, p.123 et 333.

6 أنظر Mr Talbi, Les courtiers en vêtement, dans Etudes d' Histoire Ifriqiyenne, p.231-263.

يأكلون شيئا ممّا يتخذ في الأسواق»[1]. وكذلك «الظريف لا يأخذ شعره في دكّان حَجّام ولا يدخل بغير إزار إلى الحمام»[2]. فالسلوك في الحياة اليومية، بالنسبة للتردد على الأماكن العمومية، و ما تحتضنه من حرف، يختلف إذن باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها الفرد.

وعندما يدخل بَدَوِيٌّ إلى المدينة، فقد يتعرّض إلى كثير من المفاجآت، ويَتَصَيّده المحتالون، كما وقع إلى السوادي الذي دخل بغداد «يسوق بالجُهد حماره، و يطرّف بالعُقَد إزاره.» فاقتنصه عيسى ابن هشام، بَطَلُ مقامات الهمذاني. واستضافه إلى دُكّان شوّاء : « لأنّ «السوق أقرب، وطعامه أطيب. وبعد غداء من الشِواء، مشفوع برطلين من اللوزينج[3]، خرج عيسى ابن هشام، ليأتي بسقّا يسقيهما «ماء يشعشع بالثلج»، فاختفى. وترك السوادي وصاحب الدكّان، الذي ألزمه دفع 20 درهما. «فجعل السوادي يبكي، ويَحِلُّ عُقَدَه بأسنانه»، ليقضي ثمن سذاجته، «وحُمَّى القَرَم» التي استفزّته وأوقعته في فخّ المدينة[4].

التعليم و الأسفار

وإلى جانب الاحتراف، الذي يوفّر يوميّا لقمة العَيْش، يلعب التعليم – وهو أيضا حرفة، بالنسبة للتعليم الابتدائي على الأقلّ -- دورا أساسيا في الحياة اليوميّة في العصر الوسيط. لا ندري مدى شمول التعليم ونِسْبته، بالنسبة لمختلف شرائح المجتمع الوسيطي، غير أنّنا نعتقد، اعتمادا على ما بلغنا من إشارات متفرّقة، أنّ هذه النسبة كانت مرتفعة، وأنّها تزداد ارتفاعا كلّما ارتقينا في السلّم الاجتماعي، بحيث أنّ الأمّية تضمحلّ، تماما أو تكاد، بالنسبة للخاصّة. كان إذن التعليم من أهمّ القضايا اليوميّة التي تشغل بال الأُسَر وتشدّ اهتمامها. وليس أدلّ على ذلك من اعتناء الفقه بهذا القطاع، وإفراده بالتأليف، مؤكّدا على قواعد مهنة التأديب المادّية والأخلاقية، وضبط شروطها وحدودهما بالنسبة للمؤدب، والوليّ والتلميذ[5]. بل يمكن أن نعتبر

---

1 الوشاء، المُوَشّي، بيروت 1980 ص220.

2 نفس المصدر، ص 221.

3 نوع من الحلواء يُحْشَى بالجوز و اللوز، وهو شبيه «بالبقلاوة» عندنا اليوم، و الكلمة فارسية.

4 الهمذاني، المقامات، المقامة البغدادية، ص 62-59.

5 انظر مثلا : محمد بن سحنون (-202 870-817/256) ، كتاب آداب المُعلمين، تحقيق ح. ح. عبد الوّهاب. أعاد طبعه محمد العروسي المطوي، تونس 1972. القابِسي (1012-938/403-324)، الرسالة المفصّلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق الأهواني ضمن التربية في الإسلام ... القاهرة 1955. و من المراجع انظر : محمد اسعد طلس، التربية و التعليم في الإسلام بيروت 1957، وإبراهيم النجّار و البشير الزريبي، الفكر التربوي عند العرب، تونس 1985.

أنّ الأميّة المطلقة كانت مستحيلة، بالنسبة للمسلم الواعي القائم بواجباته الدينية كاملة، إذ لا بدّ له من حفظ نصيب من القرآن على الأقلّ، واستيعاب قدر أدنى من المعارف الضرورية التي تستقيم بها صلاته وصيامه وزكاته. ويتمّ له ذلك في الكتاتيب والمساجد، الّتي كانت منتشرة بكثافة على الأقلّ في كبير العواصم.

وينقسم التعليم في العصر الوسيط إلى مرحلتين : تعليم «ابتدائي» يلقّن في الكتاتيب، وآخر «عالي» يُقدّم في المساجد، أو يؤخذ عن العلماء في بيوتهم، في أفنيتها أو على أبوابها، حسب فصول السنة. نشأ الكتّاب في أوّل عهد الإسلام، أيّام الصحابة، وكانت وظيفته الأولى تعليم القرآن حفظا وخطّا. قال ابن مسعود : «ثلاث لا بدّ للناس منهم. لا بدّ للنّاس من أمير يحكم بينهم، ولولا ذلك لأكل بعضهم بعضا. ولا بدّ للناس من شراء المصاحف وبيعها، ولولا ذلك لقلّ كتاب الله. ولا بدّ للناس من مُعلم يعلّم أولادهم، ويأخذ على ذلك أجرا، ولولا ذلك لكان الناس أمّيين[1]. يأتي هكذا التعليم في المرحلة الثالثة من ضروريات الحياة اليوميّة.

يدخل الطفل الكتّاب في سنّ الخامسة أو السادسة، وبه يقضي المرحلة الأولى من طفولته. ولم تكد تتغيّر حياة الكتّاب حتّى منتصف هذا القرن : غرفة بسيطة يجلس فيها الأطفال على الحصر ماسكين ألواحهم، ويجلس المؤدّب على مقعد مرتفع عليه بساط. ولم يكن التعليم عامّة - وخاصّة قبل ظهور المدارس – منظما من طرف الدولة، ولا تقوم عادة هذه بتكاليفه، بل كان حرّا. كان أسد بن الفرات (توفي سنة 212/827) مثلا قبل أن يصبح عالما من أكبر علماء القيروان وقضاتها، وقبل أن يلي غزوه صقلية، بدأ حياته كمؤدّب[2]، وكذلك الإمام سحنون (240-160 / 854-777) كان أوّلا «يكري بيتا يعلم في الصبيان بأجره»[3].

كان الكتّاب عُوَيْلما ينبض بالحياة ويحتلّ جانبا وافرا من نشاط الصبيان اليومي وشواغل أوليائهم. ففيه تتشعّب العلاقات بين المؤدّب من ناحية والأطفال وأسرهم من ناحية أخرى.

«فعلى المعلم أن يكسب الدرّة والفلْقِة، وليس ذلك على حساب الصبيان، وعليه كراء الحانوت، وليس ذلك على الصبيان، وعليه أن يتفقّدهم بالتعليم والعرض، ويجعل لعرض القرآن وقتا معلوما، مثل يوم الخميس وعشية الأربعاء، ويأذن لهم في

1 محمد بن سحنون، كتاب أداب المعلمين، ص 82 . و المنقول عنه ، ابن مسعود ، صحابي توفي سنة 32/652

2 نفس المصدر ، ص 50.

3 عياض، المدارك، تراجم أغلبية ، ص 52

يوم الجمعة. وذلك سنّة المعلمين منذ كانوا ولم يُعبْ ذلك عليهم»[1].

وعليه كذلك أن يتحرى في التسوية بين الصبيان، «يعلّمهم بالسويّة، فقيرهم مع غنيّهم»[2]. ومعنى ذلك أنّه كثيرا ما كان لا يفعل. و»كان المؤدّب له إجابة، وكلّ صبيّ يأتي كلّ يوم بنوبته ماء طاهرا فيصبونه فيها فيمحون به ألواحهم... ثم يحفرون حفرة في الأرض فيصبون ذلك الماء فيها فينشف[3]». وكان من عبث الصبيان أن يمحو بعضهم «ألواحهم بأرجلهم، وإن كان ذلك محظورا في شأن القرآن، فإنّه مباح في غيره، لكن الأفضل اللعط باللسان أو استعمال منديل»[4].

وكان المعلم يفخر بأن يُرى في ثوبه وشقته مداد[5]. وهناك طبعا قضيّة التأديب الجسدي. فالمعلم له دِرّة وفلقة، وهما من أدوات التعليم، وقلّما لا يتعرّض تلميذ إلى الضرب فيعود إلى أبيه يبكي[6]. وقد يولّي المعلّم «أحدا من الصبيان الضرب[7]»، و قد يبالغ في العقاب إلى حدّ حدوث بعض الحوادث كفقء العين خطأ.[8] فتنشأ بعد ذلك نزاعات بين المعلمين والأولياء تعرّض الفقه لها. ويتجنّب مَن أوتي من الصبيان حذقا وشطارة كلّ ذلك بتقديم بعض الهدايا[9] للمعلم. وهناك من المعلمين من يشجّع على ذلك. ومَن عاشر حياة الكتّاب في أوائل هذا القرن – بل من يعايشها الآن في بعض البلاد و القرى – يعلم أن هذه المشاهد ما زال لها امتداد في حياتنا، و طه حسين في مؤلف الأيّام، الذي يروي فيه قصّة طفولته، شاهد على ذلك.

وإن كان التعليم في الكتاب، يرتكز خاصّة على حفظ القرآن، ويُسَمّى حِفْظُه كاملا إلى اليوم «ختما»، فإن الصبي يتلقّى به أيضا معلومات أخرى، تزيد و تقلّ، وتختلف باختلاف الطلب وأجر المعلّم. يضبط محمد بن سحنون واجبات المعلّم، بالنسبة لقيروان القرن الثالث (التاسع ميلادي) هكذا :

«وينبغي أن يعلّمهم الحساب، وليس ذلك بلزام له إلاّ أن يشترط ذلك عليه. وكذلك الشعر والغريب والعربية والخطّ، وجميع النحو، وهو في ذلك مُتَطوّع. وينبغي

1 محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلّمين، ص 103 – 104.

2 نفس المصدر، ص 85.

3 نفس المصدر، ص 87.

4 نفس المصدر، ص 88-87.

5 نفس المصدر، ص 88.

6 نفس المصدر، ص 89.

7 نفس المصدر، ص 98.

8 نفس المصدر، ص 131.

9 نفس المصدر، ص 96.

له أن يعلّمهم إعراب القرآن، وذلك لازم له، والشكل، والهجاء، والخط الحسن، والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل، يلزمه ذلك. ولا بأس أن يعلّمهم الشعر ممّا لا يكون فيه فحش من كلام العرب وأخبارها، وليس ذلك بواجب عليه[1].»

وتختلف مناهج التعليم من قطر إلى قطر. وللشرقيّين في ذلك أساليب استحسنها الرحالة الأندلسي ابن جبير :

«وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد الشرقية كلّها، إنّما هو تلقين. ويعلّمون الخطّ في الأشعار وغيرها، تنزيها لكتاب الله -- عزّ وجلّ ! -- عن ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحوْ. وقد يكون في أكثر البلاد المُلَقِّن على حدة، فينفصل من التلقين إلى التَكْتيب لهم. في ذلك سيرة حسنة، ولذلك يتأتّى لهم حسن الخطّ، لأنّ المعلّم له لا يشتغل بغيره[2]».

ولا شكّ أن صبيان الكتّاب كانوا كلهم من الذكور. فالاختلاط الجنسي كان محظورا من أوّل خطوات الحياة. غير أنّ هذا لم يمنع البنات من التعلّم أحيانا في البيوت، عن طريق الأولياء والأقارب عندما تسمح الفرصة بذلك. فإنّ من سيرة القاضي عيسى بن مسكين (توفّي سنة 295/908) بالقيروان أنّه كان، في غير مدّة قضائه، إذا أصبح قرأ حزبه من القرآن، ثم جلس للطلبة إلى العصر. فإذا كان بعد العصر دعا بنته وبنات أخيه يعلّمهن القرآن والعلم [3]. وقد برع عدد من النساء، ومنهنّ مثلا ابنة المستكفي ولاّدة الأندلسية (توفيت سنة 848/1091)، التي اشتهرت في فنون الأدب بشعرها، وخاصّة بمغامراتها الغرامية مع الوزير الشاعر ابن زيدون (394 – 463 / 1004 – 1071).

وإنْ كان التعليم حرّا وبأجر، فإنّ السُلُط تحرس أحيانا، ابتغاء الثواب، على توفيره مجانا للفقراء، ويعدّ ذلك مشروعا خيريّا، لا واجبا من واجبات الدولة. وهذا ما حدث أيّام صلاح الدين الأيّوبي (532 – 598 / 1137 – 1193) بالقاهرة. فإنّ :

«من مآثره الكريمة المعبّرة عن اعتنائه بأمور المسلمين كافة، أنّه أمر بعمارة محاضرة ألزمها معلّمين لكتاب الله -- عزّ و جلّ !-- يعلّمون أبناء الفقراء، والأيتام خاصّة، وتُجرى عليهم الجراية الكافية لهم» [4].

1 نفس المصدر، ص 102.

2 ابن جبير، رحلة، ص 272. انظر أيضا فيما يخص اختلاف أساليب التعليم ابن خلدون، المقدّمة، 506 – 508.

3 عياض، المدارك، تراجم أغلبيّة، ص 251.

4 ابن جبير، رحلة، ص52.

وينتهي التعلّم بالكتّاب «بالخَتْم»، ويتمّ ذلك بهديّة إلى المؤدّب «على قدّ يُسْر الرجل وعُسْره[1]»، وبحفل منزليّ وإيلام اعتاد خلاله أهل القيروان في القرن الثالث (التاسع ميلادي) أن تُنْشَر الفاكهة على الناس[2]. و بعد الختم تبدأ المرحلة الثانية من التعليم، وقد تتواصل زمنا طويلا، حتّى يصبح الطالب بدوره من رجال العلم، ويجلس للتدريس.

إنّه يُروي عن النبي، أفضل صلاة وسلام، أنه قال : «أطلب العلم من المهد إلى اللحد». و قد جسّد هذا الحديث كثير من العلماء في حياتهم اليوميّة التي حبّسوها على طلب العلم ونشره. يجلس طالب العلم – أي علوم الدين على الخصوص – في حلقة من يرتضيه من العلماء، وذلك بدون قيد أو شرط، وبدون ضرب من ضروب الإجراءات المسبّقة. غير أن الطالب المواظب، كثيرا ما يتميّز بزيّ خاصّ. يَروي القاضي عياض في المدارك، عن ابن طالب (217 – 275/ 832 – 888)، قبل أنْ يصبح بدوره قاضيا مات في العذاب، أنه قال :

«كنت يتيما لا أب لي، وكنت آتي مع معلّمي الخميس والجمعة – و أنا إذّاك صغير ذو جُمَّةٍ -- إلى مجلس سحنون. فقُرِئ يوما عليه في الموطأ اسم عمر بن حسين في كتاب الزكاة. فقال سحنون : هذا كان يشاور في القضاء أيّام مالك. ثم قرأ القارئ، فبعد قليل قال سحنون : كيف سمّيت لكم الرجل الذي كان يشاور في القضاء أيّام مالك؟ فقد نسيت اسمه. فَسَكت الناس. فقلت له أنا من موضعي : هو عمر بن حسين، أصلحك الله ! فقال : بارك الله عليك ! أحسنت، يا غلام ! ثم قال : من هذا الغلام؟ فعُرّف بي. ثم قال لي : أحِبّ أن أرى عليك زِيّ أهل العلم، ما ينبغي أن يمنع هذا العلم من أحد. فما أتيت الموعد الآخر إلاّ وقد حلق رأسي، وكُسيت ثياب العلماء. فلم أزل أتردّد إلى سحنون، وهو يقرّبني، حتّى نفعني الله به[3]».

تعرض لنا هذه القصّة صورة حيّة عن حلقات التعليم العالي. وكان يجلس في هذه الحلقات، إلى جانب صغار الطلبة، مريدون في مستويات مختلفة من أصحاب الشيخ، وأحيانا من معارضيه. فيحتدم أحيانا النقاش بحُجَج دامغة حقيقة، لا مجازا فقط. وهذا ما حدث بالفعل يوما في حلقة أسد بن الفرات (توفّي 212 / 827) بالقيروان.

«قال يحيى بن سلاّم : حدّث أسد يوما بحديث الرؤية، وسُليمان الفرّاء المعتزلي

---

1 محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلّمين، ص 94.

2 نفس المصدر، ص 99.

3 عياض، المدارك، تراجم أغلبيّة، ص 209.

في مؤخّر المجلس، فأنكر ذلك. فسمعه أسد، فقام إليه، وجمع بين طوقيه ولحيته، واستقبله بنعله، فضربه حتّى أدماه، وطرده من مجلسه[1]».

وقبل ظهور المدارس – و أشهرها النظامية[2] التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك (توفّي 485/1092) – لم تكن هناك مؤسّسات رسميّة للتدريس. فكانت حلقات العلم تنعقد عادة بالمساجد. غير أنّ كبار الشيوخ، كثيرا ما كانوا يفتحون دورهم للطّلبة. هكذا كان يفعل إمام المدينة، مالك (توفي، 97 / 795). وكذلك كان شأن سحنون (160 – 240/ 777 – 854) بالقيروان. حكي بعض أصحابه قال :

«كان سحن يجلس للسماع على باب داره، ونجلس تحن بالأرض، إلاّ من أتى منّا بحصير. فإذا أتممنا قال : قوموا قيمة رجل واحد. فنتفرّق.»

ولم تكن حلقات العلماء مقصودة من طرف الطلبة فقط، بل كانت تُقصد أيضا للتبرّك ورجاء الثّواب. فلقد» كان الّذين يحضرون مجلس سحنون من العبّاد، أكثر ممّن يحضره من طلبة العلم، والأجر ثابت في كلّ حال، وإن نام بعضهم. ذكر سُليمان بن سالم أنّ بعض أصحاب سحتون نام حتّى قرأ القارئ ما شاء الله، ثمّ انتبه. قال فاختلفنا في سماعه، فسَألنا سحنون، فقال : "إذا جاء للسّماع وله قصد فهو يُجزي.» وعندما يكون الشيخ شهيرا يكتظّ المسجد وما حوله، ويتجاوز عدد المستمعين طاقة بلوغ الصوت، وفي هذه الحالة أيضا بركة السماع حاصلة. كان» يحيى بن عمر(289/902) بسوسة يسمع الناس في المسجد، فيمتلئ المسجد وما حوله. فسأله من بعد عن سماعهم، فقال لهم – يجزيكم- . ولم تكن هكذا دروس العلماء، صغارهم وكبارهم، مقصورة على طلبة رسميين مرسّمين، بل كانت – إلى جانب وظيفتها التّدريسيّة الصرفة- تؤدّي خدمات ثقافيّة واسعة، وتقوم مقام المحاضرات العامة اليوم، وكان إقبال الجمهور عليها عظيما أحيانا. وهكذا لم تكن « الجامعة « منفصلة عن الحياة اليوميّة، بل كانت مندمجة فيها، موفّرة التكوين المستمرّ لكل من يرغب فيه، والبركة لكل من يسعى إليها.

ويروى عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أيضا أنّه قال: « اطلب العلم ولو في الصين» ولقد عمل فعلا عشّاق العلم بهذه التوصية على أوسع نطاق. فشدّوا الرحال إلى كبار الشّيوخ ومواقد المعرفة على اختلاف أنواعها ومذاهبها. لقد لعبت الرحلة دورا هاما في تكوين العلماء ومزج الأجناس وتوسيع الآفاق، وقلّ من لم يرحل ممّن اشتهر بالعلم فابن تورمت (471-524/1078-1130) مثلا انطلق من جبال أقصى المغرب فقضى

1 نفس المصدر، ص 63.

2 فتحت المدرسة النظامية أبوابها سنة 459 / 1067..

أزيد من عشر سنوات بالمشرق، ولقي الطّرطوشي بالإسكندرية، وأبا بكر ألشاشي ومبارك بن عبد الجبّار ببغداد، وغير هؤلاء، ثمّ رجع حسب تعبير ابن خلدون « بحرا منفجرا من العلم ، فأنشأ المذهب الموحّدي الذي عليه أقيمت الدولة الموحّديّة. غير أنّ رحلة ابن خير الاشبيلي (1179-1108/575-502) لم تتجاوز جزيرة الأندلس وقد أفرغ نتائجها العلميّة في مؤلّفه « الفهرست». وكانت الرحلة في طلب العلم، والحجّ معا، ولعلّ هذا من الأسباب التي جعلتها تسلك اتّجاها واحدا نحو الشرق، فلا نكاد نعثر على رحلة علميّة في اتّجاه معاكس. زد إلى ذلك إعجاب أهل المغرب بالمشرق «حتّى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا ضما، وتلو ذلك كتابا محكما.

وإن كان هكذا الرجال يرحلون كثيرا، وقد يتواصل غيابهم السنوات الطويلة، فإنّ النساء كنّ قابعات في البيوت لا يكدن يفارقن منازلهنّ. ولا شكّ أنّ ظاهرة غياب الرجال في الأسفار كانت من الشيوع ومن الطول والإضرار بالزوجات بحيث اضطرّ عديد من النساء إلى الاحتياط من ذلك في عقود زواجهنّ. فلقد اعتاد الوليّ بالأندلس، وكذلك أيضا الشأن بإفريقيّة، أن يشترط في عقد نكاح ابنته ألا يغيب عنها زوجها غيبة متّصلة قريبة أو بعيدة أكثر من ستّة أشهر، إلا في أداء حجّة الفريضة عن نفسه، فإنّ له في ذلك مغيب ثلاثة أعوام، إذا أعلم ذلك من سفره فاصلا إليه قاصدا نحوه مجريا لنفقتها وكسوتها وسكناها، فمتى زاد على هذين الأجلين أو أحدهما، فأمرها بيدها والقول قولها .

كانت هكذا الأسفار ظاهرة من أهمّ ظواهر الحياة اليوميّة وأكثرها انعكاسات على الحياة الزوجيّة والعائلية. كان الرجل الوسيطي، بالرغم من عسر المواصلات وطولها ومشقّتها، كثير التنقّل، يسافر في الأرض وفي البحر، ويتكبّد من أجل ذلك التعب والنصب، ويعرّض نفسه أحيانا للأهوال والخطر، يصوّر لنا ذلك الهمذاني(1007-968/397-357) أبرع تصوير في مقامته الحرزيّة حيث يروي لنا بطله عيسى بن هشام إحدى مغامرته قائلا: « وقعدت من الفلك بمثابة الهلك، ولمّا ملكنا البحر، وجنّ علينا الليل، غشيتنا سحابة تمدّ من الأمطار حبالا، وتحوذ من الغيم جبالا، بريح ترسل الأمواج أزواجا والأمطار أفواجا، وبقينا في يد الحين بين البحرين، لا نملك عدّة غير الدّعاء، ولا حيلة إلاّ البكاء ...» ولم يكن من النادر أن يغرق راكبوا السفن في البحر، وهذا ما حصل فعلا لعائلة ابن خلدون عندما عبرت البحر لتلتحق به بالإسكندرية. وكذلك أوشك ابن جبير أن يعرف نفس المصير حين عبوره من صقليّة إلى نفس المدينة، وهو يصوّر لنا في رحلته تصويرا واقعيّا هول

البحر الغاضب الذي يمزّق الشرع والقلوب.

«في ليلة الأربعاء بعدها من أوّلها عصفت علينا ريح هال لها البحر، وجاء مطر ترسله الرياح بقوّة كأنّه شآبيب سهام. فعظم الخطب واشتدّ الكرب... واشتدّت الريح والمطر عصوفا حتّى لم يثبت معها شراع، فلجئ إلى استعمال الشرع الصغار، فأخذت الريح أحدها ومزّقته، وكسرت الخشبة التي تربط الشرع فيها وهي المعروفة عندهم « بالقريّة». فعندما تمكّن اليأس من النفوس، وارتفعت أيدي المسلمين بالدّعاء إلى الله عزّ وجلّ ...

ولم يكن دائما السفر في البرّ بأسلم منه في البحر. فكثيرا ما يتعرّض المسافرون برّا إلى قطّاع الطريق، كما يتعرّض المسافر بحرا إلى القراصنة والاسترقاق. ويحتاج من يقطع الصحاري إلى التزوّد بالأغذية الجافّة التي لا تحتاج إلى طبخ، كالجبن واللوز والزيت، وخاصة إلى حمل قرب الماء. ويكتري المسافرون الإبل، ولا بدّ لهم من الاستعانة بدليل . ويحصل البعير مسافرين متزاملين على جانبيه. ويمكن لمسافري « الرتبة الأولى» أن يوفروا لأنفسهم، بخلاف ضعفاء الحال، جانبا هاما من الراحة النسبيّة، وذلك بالسفر في الشقاديف « ولا يسافر في هذه الصحراء إلاّ على الإبل لصبرها على الضمإ. وأحسن ما يستعمل عليها ذوو الترفيه الشقاديف. وهي أشباه المحامل، وأحسن أنواعها اليمنيّة، لأنّها كالأشاكين السفرية، مجلّدة متّسعة، يوصل منها الاثنان بالحبال الوثيقة، وتوضع على البعير. ولها أذرع قد حفّت بأركانها، يكون عليها مظلّة، فيكون الراكب فيها مع عديله في كنّ من لفح الهاجرة، ويقعد مستريحا في وطائه، ومتّكئا، ويتناول مع عديله ما يحتاج إليه من زاد وسواء، ويطالع متى شاء المطالعة في مصحف أو كتاب. ومن شاء، ممّن يستجيز اللعب بالشطرنج، أن يلاعب عديله تفكّها وإجماعا للنفس لاعبه. وبالجملة فإنّها مريحة من نصب السفر. وأكثر المسافرين يركبون الإبل على أحمالها، فيكابدون من مشقّة سموم الحرّ عنتا ومشقّة.

ولم يكن مسافر العصر الوسيط بأرضى على شرطة الحدود وعلى الديوانة من مسافر اليوم. فعندما يبلغ نقطة عبور الحدود أو الميناء يبدأ التثبّت من هويّته ووجهة سفره، وتعمير بطاقة النزول، ثمّ يشرع في التفتيش ودفع المغارم على ما يحمله معه من بضاعة. يقصّ علينا هكذا ابن جبير نزوله بالإسكندريّة « فمن أوّل ما شاهدنا فيها يوم نزولنا أن طلع أمناء إلى المركب من قبل السلطان بها لتقييد جميع ما جلب فيها. فاستحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحدا واحدا، وكتبت أسماؤهم، وصفاتهم، وأسماء بلادهم. وسئل كل واحد عمّا لديه من سلع أو ناضّ ليؤدّي زكاة ذلك كلّه دون أن يبحث عمّا حال عليه الحول من ذلك أم لم يحل .

كانت الأسفار في العصر الوسيط للحجّ طبعا، وكذلك للعلم أو التجارة، أو في مهام رسميّة. انطلق ابن فضلان سنة 309/921 من بغداد إلى بلاد البلغار في سفارة رسمية. لكنّ الانتقال حبّا في الاطلاع والاكتشاف والمغامرة كان أيضا عنصرا أساسيا في حياة رجال العصر الوسيط اليوميّة. وقد يبلغ ببعضهم الشغف باختراق الصحاري والبحار والتطويح في أقاصي البلاد حدّ ركوب الخطر وتعريض النفس للهلاك، وهذا ما تعبّر عنه قصّة السندباد الشهيرة. وهذا ما دعا ابن بطوطة (703-779/1304-1377) إلى ترك مسقط رأسه طنجة ليشرع في جولة دامت تسعا وعشرين سنة وطوّحت به من إفريقيا ونهر النيجر إلى الهند، وسومطرا، وجاوة، وسواحل الصين، قبل أن يعود في خاتمة هذا المطاف الطويل إلى مستقرّه.

المسكن والملبس

مستقرّ الرجل الوسيطي، كما هو الشأن بالنسبة لكل زمان ومكان، منزله. تنتهي الأسفار عادة، مهما طالت، بالعودة إلى ميناء الانطلاق. ولم تكن الحياة اليومية الوسيطية تختلف جوهريا عن حياتنا اليوم من حيث الاهتمام بالمسكن، وتجمّع الشرائح الاجتماعية في أحياء تختلف اختلاف كبيرا باختلافها تواضعا وأناقة، ورفاهة وبؤسا. بنيت الكوفة أوّلا من قصب، وبعد احتراقها أذن عمر(13-23/634-644) في أن يعاد بناؤها من حجر، على ألاّ « يزيدنّ أحد على ثلاثة أبيات، وألاّ يتطاولوا في البنيان.

لكن سرعان ما تنوسيت هذه البساطة الأولى التي كانت ترمي إلى بناء مجتمع بدون طبقات، ونشأت المدن الكبرى بأحيائها الثرية والبائسة التي تعكس الطبقية حتى في أسمائها الزاهية أو المستهجنة، كما سلف أن رأينا بالنسبة إلى بغداد. ففي المدينة الواحدة « من يتّخذ القصور والمصانع العظيمة المساحة، المشتملة على عديد الدور والبيوت والغرف الكبيرة، لكثرة ولده وحشمه وعياله وتابعه. ويؤسّس جدرانها بالحجارة ويلحم بينها بالكلس، ويعالي عليها بالأصبغة والجصّ، ويبالغ في ذلك بالتنجيد والتنميق، إظهار للبسطة بالعناية في شأن المأوى. ويهيئ مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والإسطبلات لربط مقرّباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية، كالأمراء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة والبيت لنفسه وسكنه وولده، لا يبتغي ما وراء ذلك لقصور رحاله عنه، واقتصاره على الكنّ الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة .

فكانت إذن أثمان المنازل تتفاوت تفاوتا فاحشا. فهذا يقضي حياته في كوخ لا يزيد ثمنه عن ستّة أو ثمانية دنانير ، وذاك يبتني أو يشتري قصرا بعشرات آلاف الدنانير.

ففي سنة 307/919 ابتاع إبراهيم، ابن الخليفة المقتدر، "دار محمد إسحاق كذاج بثلاثين ألف دينار ، ويروي الجهشياري أنّ الفضل بن ربيع، الذي خدم المنصور والرشيد والأمين، كان « ينزل في الشارع الأعظم بإزاء درب السقّائين، وكان لمّا عزم على بناء منزله هذا، وهب له الرشيد من مال الأهواز خمسة وثلاثين ألف ألف درهم معونة له على بنائه « . كان إذن بناء المنزل – كل على قدر ما بيده- يشغل ، على السواء، بال الغني والفقير، ويظهر ذلك في الأمثال، ومنها قولهم « جنّة المرء داره»، وقولهم « ولتكن الدور أوّل ما يشتري وآخر ما يباع"

لكن لم يكن الإشتراء في متناول كل الجيوب، فيلتجئ من ليس في وسعه اقتناء المنزل إلى الاكتراء. وتختلف طبعا الأكرية باختلاف المنازل، غير أنّ معلوم الكراء يستحوذ دائما، كما هو الشأن في أيامنا، على جانب وافر من دخل المكتري ويثقل كاهله، ويظهر ذلك في المثل القائل « أثقل من كراء الدار» . وتختلف طبعا مقادير الأكرية باختلاف المدن والأحياء والعصور.

نذكر على سبيل المثال أنّ كراء منزل بسيط بالبصرة في القرن الثالث (التاسع ميلادي) وبغداد في القرن الرابع (العاشر ميلادي) كان يدور حول خمسة دراهم في الشهر. ولا شكّ أنه كان يشترط في عقد الكراء ألاّ يشغل المكتري المنزل بدون عياله، ويراعي بصورة أو بأخرى في ثمن الكراء عدد أفراد العائلة.

يروي لنا الجاحظ (توفي255/869) بأسلوبه الهزلي أنّ الكندي سوّغ منزلا إلى معبد الفقيه، فنزل عليه ضيفان لمدّة شهر، فكتب إليه « إنّ دارك بثلاثين درهما، وأنتم ستّة، بكل رأس خمسة. فإذا قد زدت رجلين فلا بدّ من زيادة خمستين فالدار عليك من يومك هذا بأربعين. وكانت المشاكل عديدة – ولم يتغيّر شيء على سطح البسيطة – بين المالك والمكتري، يصوّرها لنا الجاحظ، في قصّة الكندي، بريشته الخفيفة ونكتته اللطيفة- منها أنّ المكتري كثيرا ما يدافع بالكراء، ويماطل بالأداء، حتّى إذا اجتمعت أشهر عليه فرّ ، وهو يسكن الدار، وقد كسحها المالك ونظّفها «لتحسن في عين المستأجر وليرغب فيها الناظر، فإذا خرج ترك فيها مزبلة وخرابا»، ويجعل المالك في ناحية من الدار « صخرة ليكون الدقّ عليها ، فيدقّ المكتري التوابل في كلّ مكان ويفسد سطح المنزل، وهذا ما يزهّد في استثمار المال في الدور المعدّة للتّسويغ لقلّة المردود، وانعدامه أحيانا إذا ما روعيت نفقات الصيانة والإصلاح، ويجعل الكثير من الناس يرى أنّ نزول دور الشراء. وفي كلتا الحالتين الاكتراء أو الإشتراء، كان الرجل الوسيطي يراعي، لضمان راحته، الجوار. فمن أمثالهم «الجار ثمّ الدار».

وكانت الدور عادة لا تزيد عن طابق أرضي، وحيث أنّ وظيفتها الأساسيّة حماية حرمة العائلة من تطفّل النظر الخارجي، فإنّ الغرف « تلتئم بها حول فناء داخلي « عليه تفتح النوافذ والأبواب، وهكذا تصبح معزولة تماما عن الطريق، منطوية على فنائها الذي يمثّل مركز ثقلها والذي كثيرا ما تحتلّ وسطه فوّارة ماء. غير أنّ الدور ذات الطابقين أو الطوابق العديدة لم تكن مجهولة أيضا. فدور الأثرياء كثيرا ما كانت تحتوي على طابق أرضي وآخر فوقه. ولقد كشفت الحفريات الحديثة أنّ دور سيراف كانت عديدة الطوابق.

ويروي الجغرافيون أنّ الفسطاط كانت تحتوي على عمارات تتراوح طوابقها بين الخمسة والثمانية، ويزعم ناصر خسرو أنّ بعضها يبلغ أربعة عشر طابقا وهي تلوح كالجبال من بعد، وقد لا يخلو ذلك من مبالغة. ويختلف عدد الغرف اختلافا كبيرا، فدور سامرّاء، حسب ما كشفت على ذلك الحفريات، قد يبلغ عدد غرفها خمسين غرفة، و « كانت كلّها مجهّزة بالحمّامات والقنوات، وبعضها يحتوي على آبار. وكشفت حفريات سيراف سنة 1967 عن دور مستطيلة الشكل، طولها 27 مترا وعرضها 18، فناؤها طوله 127 مترا وعرضه 95، تدور حوله غرف يبلغ عددها الأربعة عشر. وإلى جانب هذه الدور، من ناحية الشمال، يوجد فناء ثان صغير به البئر وبعض البنيات الإضافية.

وكانت الحدائق ملازمة للدور الثرية الفخمة. فكذلك كان الشأن ببغداد حتّى أنها سميت جنّة الأرض. وهذا ما شاهده الرحالة آدرونو عندما حلّ بدمشق التي يتحدّث عنها بإعجاب شديد « فعندما نشاهدها من أعلى هذه الجبال فإنّنا لا نشاهد مدينة من مدن هذا الكون، بل مكانا ممتعا جدّا من الجنّة. فإنّني لا أذكر أنّه سبق لي أن رأيت قطّ مدينة أروع بشكلها الخارجي، ولا أكثر إنعاشا واستهواء للروح، وأخال أنّني لن أرى أبدا أجمل ولا أروع منها. إنّ هذه المدينة عندما ينظر إليها من الجبال تبدو كلّها كأنّها حديقة أو بستان أخضر، زرعت فيه الدور والبروج والقصور ». أمّا دور تونس فإنّه يقول عنها أنّها كانت فسيحة مربّعة، من الرخام البيض، بنيت على شكل أسوار، ومغطّاة بسطوح مستطيلة لا بسقوف مائلة، وفي وسطها يوجد فضاء طليق غير مبني. وهذه الدور أجمل بكثير عادة من الداخل ممّا تبدو عليه من الخارج». وكانت تقتضي حياة العصر، وكذلك المناخ، الجلوس خارج المنزل وبجانبه، ويظهر ذلك في العبارة « فجلس على باب داره « التي كثيرا ما تتردّد في النصوص، ولذا فإنّه كثيرا ما كان يوجد إلى جانب باب المنزل دكّان يؤوى إليه خاصّة في فصل الصيف.

وكانت العناية بباب المنزل شديدة عندما تسمح ثروة صاحبه ذلك. ويتباهى

أصحاب الثروات – خاصة عندما يكونون حديثي العهد بها- بدورهم وأثمانها وجمالها. هكذا يجعل الهمذاني سريّا من سراة البصرة يتحدّث، وقد استدعى أبا الفتح الاسكندراني، بطل المقامات، إلى منزله ليتناول معه مضيرة « هذا داري. كم تقدّر يا مولاي، أنفقت على هذه الطاقة؟ أنفقت والله فوق الطاقة، ووراء الفاقة. كيف ترى صنعتها وشكلها؟ أرأيت- بالله مثلها؟ انظر إلى دقائق الصنعة فيها، وتأمّل حسن تعريجها، فكأنّما خطّ بالبركار. وانظر إلى حذق النجّار في صنع هذا الباب. اتّخذه من كم؟ قل « ومن أين أعلم؟ هو ساج من قطعة واحدة، لا مأروض ولا عفن، إذا حرّك أنّ، وإذا نقر طنّ... وهذه الحلقة...» وشغف العرب بالشعر دعاهم إلى أن يزخرفوا أبواب دورهم بمقطوعات شعرية وأبيات يختلف محتواها باختلاف الميول والأذواق، وذالك كتابة « بألوان فصوص منضّدة،» أو « خدشا في الجصّ بعود» أو «منقوشا بحجر» .

ولا تقف العناية عند الباب. فدور الأثرياء كلّها أناقة، حتّى الكنيف، و» قد جصّص أعلاه، وصهرج أسفله، وسطّح سقفه، وفرشت بالمرمر أرضه، يزلّ عن حائطه الذرّ فلا يعلق، ويمشي على أرضه الذباب فيزلق، عليه باب غيرانه من خليطي ساج وعاج، مزدوجين أحسن ازدواج. وكذلك الأثرياء قد « اتخذوا الحمامات في الدور . « وكانت لكل دار بالوعة تجتمع فيها المياه المستعملة، ويستأجر لها عامل لتنقيتها عندما تمتلئ، وذلك فيما يبدو على حساب المالك لا المكتري. وعندما يكون صاحب الدار « مقتصدا « ، كأبي قطبة، فإنّه « يوخّر تنقية بالوعته إلى يوم المطر الشديد وسيل المتاعب، ليكتري رجلا واحدا فقط، يخرج ما فيها، ويصبّه في الطريق، فيجترفه السيل ويؤدّيه إلى القناة « وربّما اتّخذت « المطابخ في العلالي على ظهور السطوح.

ويحتاج الرجل الوسيطي حسب المناخ، إلى التبريد أو التدفئة. وقد التمست للتبريد حلول مختلفة حسب الثروة أو قلّة ما في اليد. ومن أهمّ هذه الحلول، وأكثرها انتشارا بين أهل الثراء، مروحة الخيش. وهذه المروحة تستعمل ببلاد العراق، تكون شبه الشراع للسفينة، وتعلّق من سقف البيت، ويشدّ بها الحبل ويدار بها، وتبلّ بالماء وترشّ بماء الورد. فإذا أراد الرجل في القائلة أو الليل أن ينام جذبها بحبلها، فتذهب بطول البيت وتجيء، فيهبّ على الرجل منها نسيم طيّب الريح بارد. وتدعى هذه الطريقة بالتخييش، ويسمّى البيت المجهّز بها بيتا مخيّشا. فإذا أصاب الناس متّسعا من الرزق، « جلسوا في الخيوش. "و" كان من اتّخذ الخيش المنصور « (-136 158/754-775). وإذا بلغ الناس حدّ الانبساط في الرزق، خطو خطوة أخرى، وأقاموا وظائف الثلج والريحان « ، ورصدوا لذلك قسطا وافرا من دخلهم.

وكان الثلج يستعمل لتبريد بيوت خواص الخواص مضافا إلى الخيش أو مفردا. فلقد كان يؤتى بأطنان القصب والخلاف طوالا غلاظا، فترصف حول البيت، ويؤتى بقطع الثلج العظام فتجعل ما بين أضعافها، وكانت بنو أمية تفعل ذلك . وقد يبلغ ببعضهم الترف إلى حدّ الشطط، وهذا ما وقع إلى بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع (توفي 256/870) طبيب المتوكّل. يروي مشاهد عيان ما يلي « دخلت إلى بختيشوع في يوم شديد الحرّ وهو جالس في مجلس مخيّش بعدّة طاقات من الخيش... وفي وسطها قبّة عليها جلال من قصب مظهّر بدبيقي قد صبغ بماء الورد والكافور والصندل، وعليه جبّة يماني سعيدي مثقلة، ومطرف قد التحق به، فعجبت من زيّه. فحين حصلت معه في القبّة نالني من البرد أمر عظيم. فضحك، وأمر لي بجبّة ومطرف، وقال « يا غلام! اكشف جوانب القبّة «. فكشفت، فإذا أبواب مفتوحة من جوانب الإيوان إلى مواضع مكبوسة بالثلج، وغلمان يروّحون ذلك الثلج فيخرج منه البرد الذي لحقني. وأمّا الرشيد (809-786/193-170) فإنّه وجد طريقة أخرى، أكثر تفنّنا وجمالا، لتبريد وتعطير البيت الذي كان يقيل فيه « كان له في كلّ يوم قيظ تيغار من فضّة يعمل فيه العطّار الطيب والزعفران والأفاويه وماء الورد، ثمّ يدخل إلى بيت مقيله، ويدخل معه سبعة غلائل قصب رشيدية تقطيع النساء، ثمّ تغمس الغلائل في ذلك الطيب، ويؤتى في كلّ يوم بسبع جوار، فيخلع عن كلّ جارية ثيابها ثمّ يخلع عليها غلالة، وتجلس على كرسيّ مثقّب، وترسل الغلالة على الكرسيّ فتجلّله، ثمّ تبخّر من تحت الكرسيّ بالعود المدرج في العنبر أمدا، حتّى يجفّ القميص عليها. يفعل ذلك بهنّ، ويكون ذلك في بيت مقيله،فيعبق ذلك البيت بالبخور والطيب . وجهّز المأمون يحيى بن ذي النون (1074-1038/457-429) صاحب طليطلة، وكان يضرب المثل بروعة حفلاته، قصره ببحيرة، وبنى في وسطها قبّة، وسيق الماء إلى رأس القبّة على تدبير أحكمة المهندسون، فكان الماء ينزل من أعلى القبّة حولها محيطا بها متّصلا بعضه ببعض، فكانت القبّة في غلالة من ماء سكب لا يفتر، والمأمون بن ذي النون قاعد فيها.

إنّ هذه الوسائل الملوكيّة لمجابهة الحرّ ليست طبعا في متناول كلّ الناس. فكانت الطبقات الوسطى من المجتمع تجنح إلى وسائل أقلّ كلفة وأكثر انتشار. ومنها السرداب ، وهي غرفة يحفرلها تحت المنزل، وفيها تتكثّف الحياة العائلية عند شدّة القيض، وقد يقع الاكتفاء بالنوم على سقف الدار، أو بالتبرّد بالماء، وفي ذلك لأسد بن جاني « حكمة « خاصّة يصفها لنا الجاحظ هكذا « وكان إذا دخل الصيف، وحرّ عليه بيته، أثاره حتّى يغرق المسحاة، ثمّ يصبّ عليه جرارا كثيرة من ماء البئر ويتوطّؤه

حتّى يستوي. فلا يزال ذالك البيت باردا ما دام نديّا... وكانْ يقول « خيشتي أرضْ، وماء خيشتي من بئري، وبيتي أبرد ومؤنتي أخفّ .

وأمّا سلاح الرجل الوسيطي ضدّ البرد فقد كان يتمثّل في الكانون والفحم. كلنّ مادّة الكانون ونوع الفحم، وطرق استعمال كليهما، كانت تتفاوت بتفاوت الثراء وتوفّر الخدم. فبختيشوع الذي سبق ذكره كان يحبّ أن ينعم بالحرّ في الشتاء بقدر ما كان يلذّ له البرد في الصيف. يروي زائر دخل عليه في شدّة البرد أنّه وجده « في جلال حرير مصبّغ... وبين يديه كانون فضّة مذهب مخرق و خادم يوقد العود الهندب" و كانت درجة الحرارة شديدة بالبيت، وعندما أبدى الزائر عجبه، أمر بختيشوع بكشف منافذ الحرارة" فإذا مواضع لها شبابيك خشب بعد شبابيك حديد، وكوانين فيها فحم الغضا، وغلمان ينفخون ذلك الفحم بالزّقاق كما تكون للحدّادين.

ولم تكن بيوت العصر الوسيط تحتوي عادة على كبير أثاث من خشب، ما عدى الصناديق التي يحفظ بها الثياب. فالحياة كانت تدور على مستوى الأرض، فعليها الجلوس، والأكل والنوم أيضا في أغلب الحالات. لكن، إن كان الأثاث الذي هو من نوع الأسرّة، والأرائك، والكراسي، والموائد والخزائن وما إلى ذلك نادرا نسبيا، فإنّه لم يكن أيضا منعدما تماما. لقد كان الأثرياء يتبارون في اقتناء ثمين الأثاث، ويتكبّدون النفقات الباهظة لجلبه من الخارج. فلقد كان مثلا لأحمد بن عليّ بن حميد التميمي (توفي حوالي 251/865) وكان أبوه كسب ثروة طائلة في تجارة السودان وولي الوزارة لبني الأغلب بالقيروان « مائدتان زجاجا أوتي إليه بهما من بغداد، ولم تصلا إليه إلاّ بمائة وتسعين دينارا. وكان « أثرياء الظرفاء» يتّخذون « كراسي الأبنوس المصدّقة والخيزران المشتبكة ».

وكذلك لا تخلو أيضا بيوت أواسط الناس، بل حتّى فقرائهم، من كلّ أثاث مرتفع فوق الأرض. فأسد بن جاني، وكان طبيبا قليل الحرفاء، اعتاد أن « يجعل سريره في الشتاء من قصب مقشّر لأنّ البراغيث تزلق من ليط القصب لفرط لينه وملاسته.

لكنّ متاع البيت وجماله كان عادة يتمثّل خاصّة فيما يفرش على الأرض، أو يعلّق على النوافذ والجدران، أي إنّه يعتمد أساسا على النسيج وما في معناه. فالبسط على أنواعها، والستور، والمخادّ، والمرفقات والمضرّبات، والطنافس وما إليها هي التي كانت توفّر لأهل البيت الضروري من وسائل الراحة، أو تسبغ عليهم أنواعا من النعيم والترف، كلّ على قدر كسبه. نام بعضهم عند صديق له، فجعل فراشه البساط ومرفقته يده، وليس في البيت إلاّ مصلّي ومرفقة ومخدّة. ودخل على سحنون (160-240/777-854)، قاضي القيروان، في مرضه الذي مات فيه وعند رأسه حقيبة، وما

في بيته إلاّ الحصر. وعاد المهدي (158-169/775-785) قائده أبا عون في مرضه « فإذا منزل رثّ وبناء سوء، وإذا طاق صفّته التي هو فيها لبن. قال « وإذا مضرّبة ناعمة في مجلسه، فجلس المهدي على وسادة وجلس أبو عون بين يديه ...» هكذا كان أثاث أهل الفاقة، أو المتزهّدين في الدنيا. وأمّا أهل الثّراء، فإنّهم كانوا يستعملون أجود أنواع الحرير، ويتنافسون في اقتناء أثمن البسط والزرابي، ومن أشهر ما كان يصنع بأرمينيّة وفارس وطبرستان والقيروان. ولنضرب على ذلك مثلا ما خلّف الرشيد (170-193/786-809) « ألف بساط أرمني، وأربعة آلاف ستر، وخمسة آلاف وسادة، وخمسة آلاف مخدّة، وألف وخمسمائة طنفسة خزّ، ومائة نمط خزّ، وألف وسادة ومخدّة خزّ، وثلاثمائة بساط ميساني، وألف بساط داربجردي، وألف وسادة ديباج، وخمسمائة بساط طبري، وألف وسادة طبري، وألف مرفقة، وألف مخدّة.

وفي التنوير كان يعتمد خاصّة على القنديل والمصباح والسراج، وكلّها يستعمل فيها الزيت وفتيل من القطن. ولم تكن الشموع في متناول كلّ الجيوب، بل كانت مقصورة على بيوت الأثرياء « وقصور الأمراء، ولقج خلّف الرشيد ألف تور للشّمع «وفي ذلك دلالة على بذخة. ومن أمثالهم « كلسان الشمعة» كناية عن الصفاء واللمعان وانعدام الدخان.

وكانت أواني الطبخ والأكل قليلة بسيطة. وهي عادة من فخّار، أو بالنسبة للبيوت الثريّة، من خزف ونحاس. يروي لنا صاحب كتاب الذخائر والتحف أنّ الرشيد خلّف «ألف طست، وثلاثمائة كانون، وألف قطعة من سائر أصناف النحاس. فالأواني الأكثر استعمالا هي الجفان والصحاف والقصاع للأكل، والبرمة والقدر للطّبخ، والصينيات والصلاحيات - وهي أطباق كبيرة من نحاس- للفواكه والحلويات. وقد يدّخر السمن في جرّة معلّقة في السقف، ويحفظ النبيذ في القرب. وقد تكون تارة الأواني بالية. دخل يوما جعفر البرمكي، وزير الرشيد، على الأصمعي (-123-213/741-828) وكان بخيلا يزوره ببغداد، فرأى حبّا مقطوع الرأس، وجرّة مكسورة العروة، وقصعة مشعّبة، وجفنة أعشارا «.

وكان إيقاد النار يكلّف ربّة المنزل جهدا جهيدا، ويعتمد فيه على القدّاحة والحرّاق (amadou) والمرقشيثا (pyrite)، ما لم يحتفظ، كما شاهدنا ذلك في الصغر، بجمرة في الرماد ليلا كي يوقد منها فحم الكانون صباحا. ويصف هكذا شيخ من بخلاء الجاحظ عناء إيقاد النار « كنّا نلقى من الحرّاق والقدّاحة جهدا، لأنّ الحجارة كانت، إذا انكسرت حروفها واستدارت، كلّت ولم تقدح قدح خير، وأصلدت فلم تور. وربّما أعجلنا المطر والوكف. وقد كان الحجر أيضا يأخذ من حروف القدّاحة حتّى يدعها

كالقوس. فكنت أشتري المرقشيتا بالغلاء، والقدّاحة الغليظة بالثمن الموجع. وكان علينا أيضا في صنعة الحرّاق ومعالجة العطبة مؤنة، وله ريح كريهة. والحرّاق لا يجيء من الخرق المصبوغة، ولا من الخرق الوسخة، ولا من الكتّان ولا من الخلقان. فكنّا نشتريه بأغلى الثمن. فتذاكرنا منذ أيّام أهل البدو والأعراب وقدحهم النار بالمرخ والعفار، فزعم لنا صديقنا الثوري، وهو – ما علمت – أحد المرشدين، أنّ عراجين الأعذاق تنوب عن ذلك أجمع، وعلّمني كيف تعالج. ونحن نؤتى بها من أرضنا بلا كلفة، فالخادم اليوم لا تقدح ولا توري إلاّ بالعرجون.

ولم تكن كلّ البيوت مجهّزة بالآبار والصهاريج. ولم يكن ماء الآبار دائما عذبا. فكان الماء إذن يشترى – وإن كان ثمنه زهيدا بالنسبة للخبز - ويحمله السقّاؤون إلى الدور، فيختزن في الجرار ، والخوابي الكبيرة – كما كان الشأن بالمدن وما بالعهد من قدم، وكما هو الحال حتّى اليوم بالبوادي – ولا يخلو ذلك من إثارة بعض المشاكل، تتعلّق بحفظ الماء ممّا يلوّثه ويسأل عنها الفقهاء عند الاقتضاء لتحديد المسؤوليات – سأل بعضهم محمد بن سحنون (870-202-256/817) بالقيروان « عن رجل أتى بدقيق إلى رجل يعجنه له ويخبزه له. فلمّا فرغ منه وجد فأرة ميّتة في الخابية. فعلى من ترى مصيبة العجين ؟ « ولقد رأينا أنّ السقّاء كان يبيع بالأسواق الماء المشعشع بالثلج، غير أنّ الماء كان عادة يبرّد في فصول الحرّ بالدور المتواضعة بطرق بسيطة مازال بعضها مستعملا، وهي أقلّ كلفة وفي متناول كلّ الناس. يتّخذون لذلك «الحبية القاطرة والجرار الراشحة» ، أو «المزمّلة»، وهي « عند البغداديين جرّة أو خابية خضراء ، في وسطها ثقب مركّب فيه قصبة فضّة أو رصاص يشرب منها، سمّيت بذلك لأنّها تزمّل، أي تلفّ بشيء من الخيش أو غيره، ويجعل فيما بينه وبين خزفها التبن، تكون في دورهم أيّام الصيف، يبرّد الماء ليلا بالبرّادات، ثمّ يصبّ في هذه المزمّلة فيبقى باردا».

وكانت الخيل والأحمرة، والبغال والبراذين، تقوم مقام السيارات والتاكسيات بالنسبة لسكان المدينة في تنقّلاتهم اليومية، ولم تكن المنازل مجهّزة « بمستودعات «لإيوائها، فيتركونها في الطرقات. وهذا ما شاهده آدورنو عند مروره بتونس، شاهد، «الخيل تنام بالشوارع قوائمها الأربعة مكبّلة...وأنّ عموم الناس، وعلى الخصوص الباعة وكلّ من له في المدينة وزن، لا يتنقّلون على أرجلهم بل على الخيل» ، وعندما بلغ القاهرة اكترى لنفسه ولصحبه أحمرة . غير أنّ الحمير كانت مستهجنة – فالظريف «لا يركب حمار الكراء» . وكان يتميّز الأثرياء بركوب البراذين.

وكان اللباس يختلف باختلاف الأماكن والعصور. فلم يكن زيّ المسلمين واحدا.

وكان خاصّة زيّ المغاربة يختلف عن زيّ المشارقة. يذكر عن عبد الله بن فرّوخ (توفي حوالي 185/801)، وهو من فقهاء تونس « أنّه ناظر زفر بن الهذيل في مجلس أبي حنيفة، فازدراه زفر للمغربية، فلم يزل به ابن فرّوخ حتّى قطعه»

وكان يتميّز المغاربة بلباس البرنس، وبه احتفظ ابن خلدون طول إقامته بالقاهرة. ويختصّ أهل الأندلس بعدم اتّخاذ العمامة.

فابن فضل الله العمري (1349-1301/748-700) يصوّر هكذا زيّهم « وأهل الأندلس لا يتعمّمون، بل يتعهّدون شعورهم بالتّنظيف والحنّاء ما لم يغلب الشيب، ويتطيلسون، إلاّ العامّة، فيلقون الطيلسان على الكتف أو الكتفين مطويّا ظريفا. ويلبسون الثّياب الرّقيعة الملوّنة من الصوف والكتّان ونحو ذلك. وأكثر لباسهم في الشّتاء الجوخ، وفي الصيف البياض. والمتعمّم فيهم قليل « فإن كانت إذن العمامة شعار المسلمين عامّة، فإنّها لم تكن حتما زيّ كلّ الناس في كلّ مكان. فلم يذكر عن ابن سحنون (54-240/777-60) مثلا، وكان أشهر قضاة إفريقية، أنّه كان يتعمّم. وكان من يريد لزوم السنّة « يتحنّك» ، أي أنّه يدير العمامة تحت حنكه. وعدم التحنّك يدعى الاقتعاط. وكان الطرطوشي (توفّي حوالي 525/1131) ينكر اقتعاط العمائم الذي كان « شائعا في أهل الإسلام» ويروي أنّها «عمامة الشيطان» . وهناك من كان يكتفي بلباس القلنسوّة، وقد تختلف مادّتها كما يختلف شكلها اختلافا كبيرا، أو يلبس الشّاشية ويضع الطيلسان على رأسه أو كتفيه.

وينقسم الثياب إلى قسمين- ما يلبس مباشرة فوق الجسد، وهو الشّعار، وما يلبس فوق الشّعار، وهو الدّثار. ومنم الدّثار — الإزار، والمئزر، والرّداء، والقميص، والدّراعة، والجبّة، والمطرف، والغلالة، والقباء، والطّيلسان، والشّملة، والكساء، والعباءة، والسروال، والتبّان، والصّدرة، والمنديل . ومن الأحذية — الخفّ، والنّعل، والمداس، والتمشّك، والجراب، والرّأن .

ويختلف طبعا اللباس باختلاف الفصول والأحوال. فعندما يشتدّ البرد يلبس الرجل الفرو، أو جبّة صوف محشوّة ، أو كساء قومسيّا.

وأمّا الأحذية فقد تكون قصدا صرّارة، يلبسها ذوو الأناقة من الرجال ، وخاصّة من النساء. فإنّهنّ كنّ « يستعملن ذلك تعمّدا» بالقيروان في أيّام يحيى بن عمر(توفّي 289/902)، « فيتشقّقن بها الأسواق ومجامع طرق الناس» غير أنّ أهل البادية والفقراء كانوا، كما قدّمنا، كثيرا ما يمشون حفاة.

وقد بلغتنا معلومات متفرّقة عن لباس بغض الشّخصيات، والملوك، والأمراء،

ومختلف طبقات العوام. فلقد كان سحنون يلبس « سأجا كحليّا، وساجا أزرق، ورداء، وقلنسوة حبرة، وقلنسوة زرقاء وشيا، وقلنسوة تشبه الأغلبي. فإذا قعد للسّماع لبس الرّداء وقلنسوّة الأغلبي، وإذا شهد الجمعة لبس الساج وقلنسوة الحبرة، وإذا حضر جنازة لبس الساج الأزرق والقلنسوّة الزّرقاء. وكان كذلك « يلبس الشّاشية والطّويلة. « وكان له برنس أسود يلبسه في المطر والبرد». وكان إذا تولّى حرثه يلبس جبّة صوف ويضع منديلا على رأسه. وكان لباس ابن طالب (-217-275/832-888)، قاضي إفريقية، وكان من ذوي الجاه والثّراء « جبّة وشي، وطيلسان، ونعل طائفي، وقلنسوّة». وكان ابن حميد (توفّي حوالي 251/865) وقد ولّي أبوه وزارة بني الأغلب بالقيروان وبه يضرب المثل في البذخ والثّراء، يمتلك سبعين جبّة وشي.

ووصف لنا ابن جبير، وقد زار القاهرة سنة 578/1182، لباس إمام الجمعة بها، فهو « يأتي للخطبة لابسا السّواد على رسم العبّاسية. وصفة لباسه بردة سوداء، عليها طيلسان شرب أسود – وهو الذي يسمّى بالمغرب الإحرام – وعمامة سوداء، متقلّدا سيفا».

وأمّا زيّ السّلطان الحفصي في أيّام أبي فضل الله العمري (-700-748/1301-1349) « فهو عمامة ليست مفرطة في الكبر تحتّك، وعذبة صغيرة، وجباب. ولا يلبس هو، ولا عامّة أشياخه وجنده، خفّا، إلاّ في السفر. وغالب لبسه، ولبس أكابر أشياخه، من قماش يسمّى السّفساري، يعمل عندهم من حرير وقطن، أو حرير وصوف، إمّا أبيض، أو أحمر، أو أخضر...»

ولقد أحصى لنا القاضي الرّشيد ثياب الخليفة العبّاسي هارون الرّشيد (-170-193/786-809) فكانت « أربعة آلاف جبّة وشي، وأربعة آلاف جبّة خزّ مبطّنة بسمّور، وفنك، وسائر الوبر، وعشرة آلاف قميص وغلالة، وعشرة آلاف خفتان، وألفا سراويل، وكثير من أصناف الثّياب، وأربعة آلاف عمامة، وألف طيلسان، وألف رداء من أصناف الثّياب، وخمسة آلاف منديل أصناف، وخمسمائة قطيفة».

واهتمّ أيضا آدورنو(Adorno) بوصف لباس أهل البلاد التي زارها بالمغرب والمشرق. فلاحظ أنّ ثياب أهل تونس عريضة جدّا وكذلك أحذيتهم. غير أنّ طول الثّياب يختلف باختلاف الشّرائح الاجتماعية. فالأثرياء يلبسون ثيابا تصل إلى أقدامهم، والفقراء والعملة يقف ثيابهم عند الرّكبتين. ومن فوق ذلك يرتدي أهل الخطط والأعيان برنسا من قماش رفيع، وجميع الناس يعتمون بعمامة بيضاء. ويخرج النّساء متحجّبات بمعطف أبيض يصل إلى الأرض ويخفي الوجه حتّى العينين.

ويتّخذن الأسورة بمعاصمهنّ، والخلاخيل بسوقهنّ، كلّ منهنّ حسب وضعها

الاجتماعي. ووشم اليد والذراع شائع خاصّة عند نساء البادية، وذلك بصور وألوان مختلفة[1]. وكلّ الرجال يحملون خنجرا صغيرا غمده مشدود إلى الذراع، وكذلك هم يربطون صرّة أموالهم في منتصف الذراع أيضا[2].

وأمّا لباس أهل الإسكندرية فهو أيضا يصل إلى الكعبين، وهو من حرير، أو صوف، أو كتّان، كلّ حسب حاله. ولاحظ أدورنو (Adorno) أنّ نساء الإسكندريّة أكثر أناقة من نساء تونس. فهنّ يغطّين رؤوسهنّ بطارة مزدانة بالحرير والحجارة الكريمة، أو الذّهب. ويحتجبن خارج دورهنّ بمعطف من كتّان ناصع البياض، ومن تحته ثياب تصل إلى الكعبين، كثيرة الزّينة، ويسدلن على وجوههنّ قطعة من كتّان أو حرير بها ثقبين في مستوى العينين، ويلبسن رانين من جلد يصلان إلى الرّكبتين، وخفّين مذهّبين.

ونساء البادية يضعن على رؤوسهنّ قطعة عريضة من القماش تستر الوجه، وبها ثقبان للنظر[3]. ولا يختلف لباس دمشق عن لباس القاهرة أو الإسكندريّة[4].

وأمّا لباس أهل الذمّة، فإنّ البرزلي (توفّي 841/1438) يذكر أنّ العادة في زمانه بتونس « أنّ نساء النّصارى يستترن كالمسلمات، غالبا من غير علامة، ومنهنّ من يلتزم زيّ النصارى. واليهوديات لهنّ علامة المشي بالقرق أو حافية. وعلامة الذكور من اليهود الشّكلة الصفراء، فوق الإحرام لا تحته، لأنّه قد يشكل إذا أعطى بظهره. وأمّا النصارى فلهم زيّ على رؤوسهم يلزمونه، وقد كان بعضهم تزيّ على رأسه بزيّ المسلمين، فألزمهم السّلطان زواله، ويتزيّ بزيّهم. وزيّ النّبط في البلاد المشرقيّة لبس العمائم السّود والزّرق، والسّامرية لبس العمائم الحمر[5].

المرأة والأسرة:

أوّل ما ينبغي أن ننبّه إليه هو أنّه ينبغي ألاّ نقيس الماضي بمقياس حاضرنا الأخلاقية اليوم، خاصّة بالنسبة لمن هو متأثّر منّا بالأخلاقيات الغربيّة، وما تبع ذلك من تغييرات جذريّة في البنية الاجتماعيّة والقيم التي تقام عليها هذه البنية.

إنّ وضع المرأة، في كلّ حضارات الماضي، شرقا وغربا، كان يتميّز بالدّناءة بالنسبة

1 Itinéraire d'Anselme Adormo..., éd, trad. G.de Groer, p.120-121

2 نفس المصدر، ص 125

3 نفس المصدر، ص 173-171.

4 نفس المصدر، ص، 333.

5 العقباني، تحفة الناظر، ص 169 بالترقيم العربي في مجلّة, Bulletin d'étude orientales, tome Damas, 1p 65-66

للرّجل- فهي أقلّ منه درجة في المجتمع، وأقلّ مسؤوليّة، وأقلّ حظّا، و « الرجال قوّامون على النساء[1]. ولم يكن يخطر ببال أحد – بما في ذلك النّساء- أن يضع هذه النظرة موضع الشكّ، أو أن يماري فيها.

كانت الأنثى تختن في الجاهليّة كما يختن الذّكر. فأقرّ الإسلام ذلك، ويروي في الحديث « الختان سنّة للرّجال، ومكرمة للنّساء». ويقول أحمد الشرباصي إنّ «الحكمة في ختان الأنثى تلطيف الشّعور الجنسي عندها»[2]. واختلفت المذاهب في شأن ختان الأنثى. فذهب الشافعي بمفرده على أنّه واجب[3]، وهذا ما يفسّر العمل به خاصّة في البلاد التي غلب عليها المذهب الشافعي دون غيرها. واستمرّت هكذا عادة ختان الأنثى، إلى جانب الذّكر، من الجاهليّة إلى يومنا هذا، مرورا بالعصور الوسطى، مع الاختلاف في انتشارها باختلاف البلاد والمذاهب الغالبة عليها.

وكما سبق أن رأينا، كان النساء يخرجن محتجبات. غير أنّ الحجاب لم يكن شرطا في الإماء، لكنّهنّ، تشبّها بالحرائر، كنّ يملن إلى الخروج مستترات، أو بالعكس، مفرطات العراء، مكشوفات الظّهر والبطن[4]. وكان الفقهاء يبذلون قصارى الجهد للفصل بين النّساء والرّجال، ومنعهنّ من مغادرة بيوتهنّ. ففي المسجد يفصل بينهنّ وبين الرّجال « يضرب حائط فاصل[5]» لكن ما الحيلة في الطّرقات والأسواق؟ فبالرغم من استنكار الفقهاء، فإنّهنّ يجلسن إلى الصنّاع في دكاكينهم، ويطلن خاصّة « الوقوف على حوانيت البيّاعين، وخصوصا ذوي العطر وطيب الرّوائح[6] ». فالمرأة هي هي في هذا الصدد، سواء في ذلك نساء الماضي واليوم- الحوانيت تجذبها، والعطر يستهويها. وكان الرجل، والفقيه خاصّة، يتوجّس دائما من خروج المرأة كلّ الشرّ. فهذا العقباني يحذّر من خروجها إلى الأسواق، بحكم ممارسة مهنة الغزل مثلا، إذ، حسب تعبيره، ربّما خالط النساء « الرجال، وسفلة السماسرة، وحادثوهنّ، وتمازحوا بما لا يحلّ[7]». فهذا التّحذير، وتكراره من كتاب فقه لآخر، إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أنّ المرأة الوسيطيّة المسلمة، في واقعها اليومي المعاش، مهما كان استنكار الفقه، فإنّها لم تكن دوما حبيسة بيتها، بل كانت تختلط بالرّجال في منسبات عديدة، وهذا

1 قرآن، النساء، 4 – 34

2 أحمد الشرباصي، يسألونك، الطبعة الرابعة، بيروت 1980، ج 1 ص 254-253.

3 نفس المصدر، ج 2 ص 31.

4 العقباني، تحفة الناظر

5 نفس المصدر، ص 37.

6 نفس المصدر، ص 78.

7 نفس المصدر، ص 78.

عين ما شاهده الرحّالة آدورنو Adorno بالإسكندرية، حيث كان النساء يخرجن إلى الساحات والأماكن العموميّة لاشتراء الحليّ ، ويضيف وهنّ يقصدن تلك الأماكن، كنساء بلادنا، ليشاهدن ويشاهدن[1] " وليس أفصح من شهادة هذا الرحّالة الغربي على أنّ النساء طباعهنّ واحدة، وإن اختلفت الأديان والأوطان.

وعندما نرتفع في السلّم الاجتماعي نجد النساء أكثر حريّة ومؤانسة للرّجال، خاصّة الإماء منهنّ. إنّ أخبار الجواري الجميلات المتأدّبات، ومغامرات القيان الحسان المغنّيات أشهر من أن تحصى وتعدّ. ويكفينا إذن أن نورد على سبيل المثال هذا النموذج من علاقات الرّجال والنّساء في مستوى الطّبقات الأرستقراطيّة. قال الوضّاح بن ثابت الكاتب- " كنت عند بعض الكتّاب، إذ دخلت عليه وصيفة كأنّها قمر، تتثنّى في مشيتها كأنّها جانّ، أو كأنّها غصن بان ريّان، حتّى وقفت بين يديه، فقالت- مولاتي تقرأ عليك السّلام، وتقول لك – يا أخي! جفوتنا من غير استحقاق للجفاء، وملت إلى غير مذاهب الظرفاء، وأني لم أزل واثقة بإخائك، راجية لحسن وفائك. وتحقيق ظنّ مؤمّلك، أولى بك من الوقوف على تجنّيك. فقال لها – اقرئي عليها السّلام، وقولي لها -- يا أختي! أنا من ودّك على أحسن عهدك، ومن الأمل لك على أضعاف ما عندك، ولقد استوحشنا من فقدك، فاجعلي لنا حظّا من أنسك.- فسألته عنها، فقال – جارية عليّ بن الجهم[2] . وعليّ بن الجهم شاعر عاصر أبا تمّام، له ديوان مطبوع، وتوفّي سنة 249/863. أمّا مغامرات ولاّدة بنت المستكفي (توفّي 484/1091) الأندلسي، مع ابن زيدون وابن عبدوس بقرطبة، ومساجلاتها لفحول الشعراء، فهي لم تزل عالقة بكلّ الأذهان. وكذلك الشّأن بالنسبة لسكينة (توفّيت 117/735) بنت الحسين بن علي التي اشتهرت بجمالها، وبجمّتها السّكينيّة، وجمعها الشعراء حولها، وخروجها في حفل من جواريها[3].

غير أنّ وضع المرأة المسلمة عامّة، في حياتها اليوميّة العادية، لم يكن لمّاعا. فهي في عين الرجل الوسيطي لا تعدو عادة أن تكون، في أحسن الحالات، ريحانة تقطف عند ينوعها، وتطرح عند ذبولها، " وقد يجب على العاقل المتأدّب، وذي الحنكة والتجارب، أن يجعل المرأة بمنزلة الريحانة. يتنعّم بنظرتها، ويتمتّع بزهرتها، حتّى إذا جاء أوان جفافها، وحالت عن حالها في وقت قطافها، نبذها من يده وألقاها، وباعدها في مجلسه وقلاها، إذ لم يبق فيها بقيّة لمستمتع، ولا لذّة لمتمتّع[4] ". جنح

1 Itinéraire d'Anselme Adorno, éd. Trad. J. Heers et G. de Groer, p. 171

2 الوشّاء، الموشّى، ص.227.

3 نفس المصدر ، ص 77.

4 نفس المصدر، ص175.

هكذا الرجل قديما، وما يزال يجنح، إلى تشيئة[1] المرأة في معاملته لها في حياته اليوميّة، وتصبح تشيئتها كاملة وكليّة عندما تكون المرأة آمنة، شأنها في ذلك شأن كلّ الرّقيق كما قدّمنا.

وكانت تركيبة الأسرة الوسيطيّة تختلف اختلافا كليّا عمّا نعرفه اليوم، عددا وتعقّدا، وعلاقات. كانت العلاقات الجنسيّة لا تخضع للفردويّة بالنّسبة للرّجل. فالشّرع لا يبيح فقط تعدّد الزّوجات في حدود الأربع، بل يبيح أيضا للرّجل التسرّي بلا حدّ ما سوى قوّة شهوته الجنسيّة وارتفاع قدرته الشّرائيّة. وإذا ما بقي العمل بتعدّد الزّوجات ساري المفعول في جلّ البلاد الإسلاميّة، بشرط أوبدون شرط، فإنّ التسرّي انقرض من حياتنا اليوم بانقراض الرقيق. ونحن لا نملك طبعا إحصائيات عن مدى انتشار تعدّد الزّوجات واتّخاذ الجواري في العصر الوسيط، ولا نعلم بدقّة مرقّمة شيئا عن ذلك. غير أنّ التّعادل الطّبيعي لعدد الإناث والذّكور في المجتمع يجعلنا نعتقد أنّ الفردويّة الزّوجيّة، أو الاكتفاء بسريّة واحدة، كان النّظام الغالب بالنّسبة للشّرائح المتوسّطة، ولضعاف الحال من باب أولى وأحرى. وهذا ما نستشفّه أيضا من مطالعة كامل تراثنا المكتوب، بل هنالك من كان يعجز عن الزّواج ولو بواحدة.

ماتت زوجة أبي وداعة بالمدينة، فسأله سعيد بن المسيّب (توفّي حوالي 95/714) هل تزوّج غيرها، فأجاب " ومن يزوّجني وما أملك إلاّ درهمين أو ثلاثة[2] ! " هذه الحالة لم تكن بدون شكّ نادرة. وشكا أبو القاسم المساجدي إلى ابن طالب (-217 275/832-888) قاضي القيروان " الوحدة وقلّة الجدّة[3] " فاشترى له جارية بأربعين دينارا، وحجرة قرب الجامع بعشرين دينارا، ويفهم من ذلك أنّه لو لا كرم ابن طالب لبقي أعزب وحيدا لقلّة ما بيده. وأمّا عبد الرحيم الزّاهد (توفّي حوالي 246/960) فإنّه قد اختار قصدا العزوبيّة والتبتّل " يذكر أنّه ما تزوّج قطّ ولا تسرّى. وكانت له جاريتين تقومان به وتخدمانه، فقيل له ألا تتسرّى بإحداهما ؟ فإنّهما يصلحان لذلك. فحلف أنّه لا يعرف صفة وجههما لشغله بعبادة ربّه عزّ وجلّ[4] "، معتكفا برباط المنستير.

غير أنّنا إذا ما انتقلنا إلى طبقات ذوي الثّراء والسّلطنة والجاه، فإنّ الحالة تتغيّر تماما. ولنكتف لذلك بمثلين نضيفهما لما سبق عند حديثنا عن الرّقيق. فلقد شاهد آدرونو (Adorno) أنّ سلطان تونس- أي أبا عمرو عثمان (1488-1435/893-838)

1 « Chosification «

2 ابن خاكان، الوفيات، ط. دار المأمون، القاهرة بدون تاريخ، ج 6 ص. 138.

3 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 219.

4 نفس المصدر، ص 162.

كانت أمّه جارية مسيحيّة من بلنسيّة، و « كان له ما يزيد عن ستمائة جارية، أوكل حراستهنّ جميعهنّ، في قصره الكبير بقصبة تونس، إلى امرأة مسيحيّة، وعدد كبير من الخصيان. وكلّما ارتحل يستصحب مائة، أو على الأقلّ ستّين منهنّ. وأنجب من هؤلاء الجواري عددا كبيرا من البنات والبنين[1] ". وتواصل شغف ذوي الثّراء والسّلطان بالإكثار من النّساء، وما يتبع ذلك من أسر عريضة، إلى أوائل هذا القرن. فلقد تزوّج على التّوالي سيدي ماء العينين (توفّي 1910) – وكان من أعظم أمراء الصّحراء الغربيّة وأكثر العلماء جاها وتأليفا – ستّ عشرة ومائة زوجة، أنجب منهنّ ثمانية وستّين ولدا وبنتا[2].

وتظمّ العائلة العريضة الثريّة الموالي، إلى جانب الأزواج والجواري والخدم. والموالي قسمان:

قسم كانوا رقيقا أنعم عليهم ملاهم بالعتق، وقسم انتسبوا إلى عائلة ذات مال وجاه فاحتموا بحماها. وكان عدد الموالي المنتسبين إلى أسر ذوي الجاه مرتفعا في أوائل الفتح، وكلّما تقدّم الزّمن قلّ عددهم ودورهم، وذلك لأسباب سياسيّة واجتماعيّة عديدة ومعقّدة.

ولم يكن ملك الرّقيق، من جوار وغلمان، مقصورا على ربّ الأسرة والرّجال، فالثّريات من الحرائر كنّ يملكن عددا يزيد ويقلّ – حسب الرّغبة والثّراء- من الجواري لخدمتهنّ، أو لمرافقتهنّ في مواكبهنّ، كما كان الشّأن بالنّسبة لسكينة ابنة الحسين بن عليّ بن أبي طالب التّي مرّ ذكرها. وعندما ننزل إلى أسر الشّرائح الوسطى تجد المرأة تملك أيضا من يخدمها من الغلمان أو الجواري.

فالفقيه القيرواني أبو الغصن نفيس الغرابلي (توفّي 309/921) كان عبدا لامرأة منّت عليه بالعتق وبقي لها مولى[3]. ويروي المكّي أنّه كان يوما عند العنبري " إذ جاءت جارية أمّه، ومعها كوز فارغ، فقالت- قالت أمّك بلغني أنّ عندك مزمّلة[4]، ويومنا يوم حرّ، فابعث لي بشربة منها في هذا الكوز[5] ". العبد والأمة كانا هكذا عنصرا هامّا من عناصر الأسرة الوسيطيّة.

وكلّما تسلّقنا الهرم الاجتماعي نحو القمّة ازدادت الأسرة الوسيطيّة اتّساعا

1 Itinéraire d'Anselme Adorno, éd, trad. J. Heers et G . de Groer, p, 127. voir aussi p,133

2 انظر دائرة المعارف الإسلاميّة الجديدة، الطّبعة الفرنسيّة، ج5 ص 897.

3 المالكي، الرّياض، ج-2 ص162.

4 المزمّلة « آنية يبرّد فيها الماء شبه الخابية تستعمل بأرض العراق وتوضع عليها لفائف من ثياب خشنة وتغشّى بجلد أو ثوب مزيّن حسن لنظر العين انظر بخلاء الجاحظ، ط الحاجري، تعليق 152ص 366.

5 الجاحظ، البخلاء، ص 113.

وتعقّدا. كانت العائلات الثريّة، حيث تعدّد الزّوجات، والجواري وربّما القيان المغنّيات والرّاقصات والخدم، والموالي، والبنات والبنين الّذين ينجبون من الحرائر وأمّهات الأولاد ويرتفع عددهم أحيانا إلى العشرات، كانت هذه العائلات تركيبات اجتماعيّة مترامية الأطراف، العلاقات اليوميّة فيها تبلغ أحيانا غاية التعقّد.

وقد تظمّ هذه العائلات الخصيان من الغلمان، وذلك لتسيير شؤون العائلة من دون خوف منهم على سلامة الحريم، ولإرضاء غرائز السيّد الجنسيّة أيضا أحيانا. وفي هذا السّياق يروي الجاحظ، عن الباخرزي، في ذكر محاسن الخصيان، هذا البيت المعبّر أكثر من طويل الصّفحات.

ونساء، لمطمئنّ مقيم * ورجال، إن كانت الأسفار [1]

وفي نفس المعنى يروي الثّعالبي في اليتيمة أنّ القاضي التنوخي (-278-342/892 953) كان شديد الولع بمعاشرة غلام له " يسمّى نسيما، في نهاية الملاحة واللباقة[2]. وأمثال ذلك كثيرة في كتب الأدب، والغزل المذكّر، وما يدور في فلكه، أشهر من أن يفصّل فيه الحديث. فالمعاشرة الذّكريّة – إن استفحلت اليوم في حياة الغرب على الخصوص وأفرزت مطالبات اجتماعيّة ومشاكل صحيّة – ليست، كما قد يتبادر إلى الذهن، وليدة عصرنا، بل جذورها عميقة في أقدم الحضارات، أو قل هي ملازمة للطّبيعة الإنسانيّة ومغروزة فيما يعتري الغريزة الجنسيّة من انحراف، عرفها اليونان كما عرفتها أمم عديدة قبل الإسلام وبعده. ولم يكن الشّذوذ الجنسي مقصورا على الرّجال فقط في حياتهم اليوميّة. فالمرأة المسلمة الوسيطيّة لها حظّها منه أيضا، وقد شهّر العقباني بتفاعل النّساء " الّذي يختار بعضهنّ لذّته عن مباضعة الرّجل"، ويضيف أنّه قد " كثر ذكر هذه المفسدة" في زمانه[3]. ولا شكّ أنّ ممّا يشجّع على هذه الممارسات في الحياة اليوميّة التي تعيشها الأسر الثريّة على الخصوص، تركيبة هذه الأسر الوسيطيّة، إذ في بيت الرّجل الواحد تتشابك العلاقات بين الزّوجات، والجواري، والقيان، وأحيانا الغلمان والخصيان، وقدرة الرّجل الجنسيّة محدودة مهما نشطت رغباته وشهواته المختلفة، فتبحث المرأة، وإن لم تكن حتما منحرفة، عن متنفّس لغريزتها حيث تجده[4].

1 الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1356/1938، ج 1 ص 175.

2 الثّعالبي، يتيمة الدّهر، ج2 ص 336.

3 العقباني، تحفة الناظر، ص 72 بالترقيم العربي في (Bulletin d'études Orientales)

4 فيما يتعلّق بالجنس عموما في الحضارة الإسلاميّة انظر صلاح الدين المنجّد، الحياة الجنسيّة عند العرب، محمّد التّومي، نظام الأسرة في الإسلام، ط الشّركة التونسيّة لفنون الرّسم، تونس 1980، وكذلك A. Bouhdiba, Islam et Sexualité, PUF, Paris ; et society and the sexe in Medival Islam, etited by Afaf Lutfi Marsot, Udema Publications, Malibri, California, 1979

كيف يتمّ الزّواج؟ يتمّ الزّواج شرعا بقبول الطّرفين، وشهادة شاهدين، وتقديم المهر، الذي لا يحصر بحدّ مقداره الأعلى، ويقدّر أدناه بخاتم ولو من حديد. وفي تفاصيل كلّ ذلك اختلافات عديدة بين المذاهب. ويلاحظ أنّ تحرير عقد النّكاح تحريرا كتابيّا ليس شرطا في صحّة الزّواج. ولقد اعتاد النّاس، في واقع حياتهم اليوميّة في العصر الوسيط، التزوّج بكتب وبدون كتب.

إنّ الفتاة المسلمة تزوّج عادة من طرف وليّها في العصر الوسيط، وبالرّغم من تحرّر المرأة نسبيّا يزيد ويقلّ حسب البلاد والأوساط الاجتماعيّة، فإنّ هذا الوضع الوسيطي امتدّ وتواصل في حياتنا اليوم بصورة لم تكد تتغيّر، خاصّة في الأرياف. يزوّج الأب ابنته البكر بدون استشارتها عادة، أو استشارة حتّى أمّها. ولنضرب على ذلك مثلا نقتبسه من سلوك سعيد بن المسيّب (توفّي حوالي 95/714)، وهو " سيّد التّابعين من الطّراز الأوّل " حسب تعبير ابن خلّكان[1] ، ممّا يجعل من سلوكه مثلا أعلى يحتذي، وبه يقتدي حسب العقليّة الوسيطيّة. كان أبو وداعة فقيها يتردّد على مجلس سعيد بن المسيّب في مسجده بالمدينة، وكان فقيرا كما قدّمنا، ماتت زوجته ولا يأمل أن يجد من يزوّجه. ذكر ذلك لسعيد بن المسيّب فقال" إن أنا فعلت ؟ تفعل؟ " ويتابع أبو وداعة قصّة زواجه هكذا " قلت نعم. ثمّ حمد الله تعالى وصلّى على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. وزوّجني على درهمين – أو قال على ثلاثة – قال" فقمت وما أدري ما أصنع من الفرح، فصرت إلى منزلي... وإذا بالباب يقرع... فقمت وخرجت وإذا بسعيد بن المسيّب، فظننت أنّه قد بدا له، فقلت " يا أبا محمّد! هلاّ أرسلت إليّ فأتيتك! قال لا. أنت أحقّ أن تؤتي. – فقلت فما تأمرني؟ قال- رأيتك رجلا عزبا قد تزوّجت، فكرهت أن تبيت الليلة وحدك. وهذه امرأتك .- فإذا هي قائمة خلفه في طوله. ثمّ دفعها في الباب، وردّ الباب. فسقطت المرأة من الحياء، فاستوثقت من الباب، ثمّ..."[2] هكذا سلّمت البضاعة الجنسيّة المذعنة المطيعة من حينها إلى مستحقّها كما يسلّم الطّرد على جناح السّرعة. وبعد شهر، عاد أبو وداعة إلى حلقة سعيد بن المسيّب، فسأله هذا " ما حال ذلك الإنسان؟ متحاشيا عن ذكر ابنته باسمها وأردف " إن رابك شيء فالعصا."[3] زوجة وعصا. بيت وسيطي من بيوت التابعين.

هكذا زواج شرعي – مثالي- تؤيّد مثاليّته في نظر العقليّة الوسيطيّة جلالة وهيبة

1 ابن خلّكان، الوفيات، ج 6 ص 136.

2 نفس المصدر، ج 6 ص 139-138.

3 نفس لمصدر، ج6 ص 140.

ابن المسيّب في النّفوس، ذلك التابعي "من الطّراز الأوّل". تمّ هذا الزّواج بدون كتب، وأنجز حالا، وسلّمت فيه الزّوجة إلى زوج تجهله تماما ويجهلها، يؤدّبها بالعصا! وبقي العديد من المسلمين، إلى اليوم، يحنّون إلى هذا المثل الأعلى من الزّواج حنين الجنين إلى الرّحم، في شعور ودون شعور.

واستمرّ العمل بهذا الزّواج الشّرعي، وأصبح يدعى اصطلاحا بالعرفي، أو بدون كتب. وبقي به العمل خاصّة في البوادي، وهو ما يسمّيه البرزلي (توفّي 841/1438) "نكاح الجفنة والقصعة"[1]، للاكتفاء فيه بالوليمة. وتواصل هذا الوضع إلى قريب من أيّامنا هذه بالبوادي التّونسيّة- ومازال متواصلا في شيء من السريّة التي يفرضها القانون- إذ كما يقول محمّد المرزوقي، "كانت بعض الأحياء البدويّة لا تكترث بكتابة العقد الرّسمي، وإنّما تكتفي بشهادة الجماعة[2]". لقد احتلّ هكذا الزّواج العرفي، أي بدون كتب- وهو شرعي مكانة في حياة العصر الوسيط اليوميّة. ونحن لا نشكّ في أنّ العمل به ما زال متواصلا في عديد البلاد الإسلاميّة. بل لقد اكتشف مزاياه حديثا الغربيون- وقد هجروا من قوانين الزّوجيّة وتعقّدها – فأصبح عدد "القرناء" (les couples) الّذين يتقاسمون، بدون عقد نكاح، لذّة الزّوجيّة في بيت واحد وينجبون أبناء شرعيين، يعدّ بالملايين. مع مراعاة الفوارق طبعا، والبون شاسع بين المرأة الغربيّة اليوم وغيرها.

الحياة اليوميّة لا تخلو هكذا من تواصل، وتشابك وتشابه على مرّ الزّمان، إذ هي في جوهرها صراع، أو تفاعل الكائن الحيّ، من ذكر وأنثى، مع واقعه ومناخه. وهذا ما يدعونا الآن إلى تعديل ما سبق، حتّى نقترب أكثر من حقيقة الواقع المعاش على اختلاف أنماطه. ذلك أنّ حياة المرأة المسلمة الوسيطيّة لم تكن دائما على الصورة التي يعكسها زواج أبي وداعة من ابنة أبي المسيّب. إنّ المرأة المسلمة الوسيطيّة قد نجحت، في حدود ما يبيحه الشّرع والعصر، أن تضمن لنفسها قدرا غير يسير من الكرامة والمساواة مع الرّجل. ولقد تمّ لها ذلك لأنّ عقد الزّواج، في نظر الشّريعة الإسلاميّة، ليس قدسا (un sacrement) يجمع بين الزّوجين إلى الأبد، كما هو الشّأن بالنّسبة للمسيحيّة في أغلب الحالات مثلا، وإنّما هو عقد ككلّ العقود، يمكن أن يضمّنه الطّرفان ما يتّفقان عليه من شروط غير مفسدة. وعن طريق الشّروط المدرجة في عقد الزّواج استطاعت المسلمة الوسيطيّة أن تضمن لنفسها حقوقا

1 1 انظر سعد الغراب، ابن عرفة والمالكيّة بإفريقيّة في القرن الثامن هجري، أطروحة دولة بالفرنسيّة مقرونة، نوقشت بباريس في السّربونة سنة 1983 نسخة منها بكليّة الآداب، بتونس، ج 2 ص 710-709 – مع الإحالة على البرزلي، النّوازل، مخطوط المكتبة الوطنيّة بتونس، رقم 4851، ج 1 ورقة 283 ظهر.

2 محمّد المرزوقي، مع البدو في حلّهم وترحالهم، الدّار العربيّة للكتاب، تونس 1984، ص 76.

وامتيازات عديدة في مقدّمتها حقّ الفردويّة الزّوجيّة. ولقد أودع ابن العطّار (330-399/942-1009) في مؤلّفه « كتاب الوثائق والسجلاّت» نماذج لعقود نكاح مختلفة ليستلهم منها الموثّقون. وقد ورد في نموذج من هذه النماذج من جملة الشّروط الفصل التالي الذي يضمن للزّوجة الفردويّة الزّوجيّة « والتزم فلان بن فلان لزوجته فلانة، طائعا متبرّعا، استجلابا لمودّتها وتقصّيا لمسرّتها، ألاّ يتزوّج عليها، ولا يتسرّى معها، ولا يتّخذ أمّ ولد. فإن فعل شيئا من ذلك فأمرها بيدها، والدّاخلة عليها بنكاح طالق، وأمّ الولد حرّة لوجه الله العظيم، وأمر السريّة بيدها، إن شاءت باعت، وإن شاءت أمسكت، وإن شاءت أعتقت عليه[1] ". هذا الفصل يمنح الزّوجة، في حالة إخلال الزّوج بشرط الفردويّة الزّوجيّة، الحقّ في أن تطلّق نفسها بمحض إرادتها- "أمرها بيدها" – كما يخوّل لها فصل كلّ امرأة غيرها عن زوجها، حرّة كانت تلك المرأة أو آمة. ومن جملة الشّروط، التي يوردها ابن العطّار على سبيل المثال لا الحصر، والتي في استطاعة الزّوجة أن تدرجها في عقد زواجها، ما يضمن لها – حقّ زيارة أهلها، ويحميها من نقلها من مدينة إلى أخرى " إلاّ بإذنها ورضاها"، ويجنّبها غياب زوجها " غيبة متّصلة قريبة أو بعيدة " ، ويوفّر لها عاملة منزليّة، وغير ذلك ممّا تشترطه ويلتزم به الزّوج[2] .

لكن ماذا كان اتّساع العمل بعقود النكاح المشروطة في المجتمعات الوسيطيّة؟ ذلك هو السّؤال الأساسي، سؤال تعسر عنه الإجابة بدقّة موثّقة. غير أنّه في استطاعتنا لأن نقدّم بعض الاستقراءات التي يبيحها ما بلغنا من نصوص منتشرة هنا هناك. نلاحظ أوّلا أنّ النّماذج الثلاثة التي يوردها ابن العطّار في كتاب الوثائق والسجلات وهو كتاب عليه معوّل أهل زمانه[3] ، تنصّ كلّها بدون استثناء على إدراج الشّروط –

« تبني على ما تقدّم وتذكر الشّروط[4] " وذلك حتّى بالنّسبة للعبد الذي يتزوّج حرّة – والشّرع يبيح له ذلك ولو كانت الحرّة ابنة مولاه[5] - فإنّه " تعقد الشّروط إن

---

1 3 ابن العطّار، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق ب شالميتا (P. Chalmeta)

2 نفس المصدر، ص.9-7.

3 2 قال ابن حيّان (377-469/987-1076) أكبر مؤرّخي الأندلس بدون منازع (انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الفرنسيّة، ج 3 ص 813-812)، متحدّثا عن ابن العطّار» كان هذا الرّجل متفنّنا في علوم الإسلام، وثابتا في الفقه، لا نظير له، حاذقا بالشّروط، وأملي فيها كتابا عليه معوّل أهل زمانه». عياض المدارك، ط. أحمد بكير، بيروت، ج 4 ص 650

4 ابن العطّار، كتاب الوثائق والسجلاّت، في نموذج العقد الذي عنوانه « إنكاح الوصي من قبل الأب» ص11

5 ابن العطّار، كتاب الوثائق والسجلاّت، ص 15.

التزم العبد شيئا منها[1] "، في حدود ما يبيحه له وضع الاسترقاق، أي ما خلا الشّروط التي لا يستطيع أن يفي بها لخضوعه لإرادة سيّده. فتعميم مبدأ إدراج الشّروط في كلّ أنوع عقود الزّواج، وخلوّ كتاب الوثائق والسجلاّت من نموذج أيّ عقد نكاح بلا شروط، يجعلنا نعتقد أنّ القاعدة، بالأندلس خصوصا وفي زمان ابن العطّار على الأقلّ، أي في القرن الرّابع الهجري (العاشر ميلادي)، أن تكون عقود النّكاح مشروطة.

ثمّ نحن نملك زيادة على ذلك إشارات أخرى يستفاد منها شيوع العمل بالشّروط في مواطن أخرى من العالم الإسلامي الوسيطي. فلقد اعتاد أهل القيروان مثلا، وذلك منذ بداية القرن الثّاني، أن يشترطوا على الزّوج في عقد النّكاح ألاّ يتزوّج زوجة ثانية وألاّ يتّخذ سريّة، وإن هو أخلّ بهذا الشّرط، فأمر الزّوجة بيدها، أي أنّها تملك على السّواء مع الرّجل حقّ تطليق نفسها واسترجاع حرّيتها. ولقد تزوّج أبو جعفر المنصور، عندما كان سوقة، في آخر خلافة هشام بن عبد الملك (-105-125-724 743)، قيروانيّة تدعى أمّ موسى- ولدت له محمّد، الخليفة العبّاسي الملقّب بالمهدي (158-169/775-785) ووجد نفسه مضطرّا لقبول الشّرط القيرواني.

فابن الأبّار (595-658/1199-1260) يروي لنا في الحلّة السيراء أنّه كان " شرط لها أن لا يتزوّج عليها ولا يتسرى، وكتبت عليه بذلك كتابا. فعذّب بها عشر سنين في سلطانه[2] ، ثمّ أتته وفاتها، فأهديت إليه في تلك اللّيلة مائة بكر[3] ". ومهما كانت صحّة هذه النادرة – والشّكوك كثيرة في وفاء المنصور الزّوجيّة -

فإنّها تعكس بدون شكّ وبأمانة تعريف أهل القيروان بالنّسبة للزّواج، وهو ما اتّفق على تسميته " بالنّكاح القيرواني". وهو نكاح يمنع تعدّد الزّوجات. ولكنّ هذا المنع، وإن كان برضى الطّرفين، بقي في العقليّة الذكريّة الوسيطيّة، كما يستشفّ من النّادرة، عذابا لا تنسيه إلاّ مائة بكر تهدى في ليلة واحدة! ولنا دليل آخر على شيوع العمل " بالنّكاح القيرواني" في نفس الفترة الزّمنيّة، نستخلصه من نادرة أخرى يرويها ابن ناجي (توفّي 839/1435) في معالم الإيمان.

كان أبو كريب[4] (توفّي 139/756) من علماء التّابعين وفضلائهم، ولاّه عبد

1 نفس المصدر، ص 14.

2 ولي المنصور الخلافة سنة 136/754، فتكون أمّ موسى توفّيت سنة 146/764 وتوفّي المنصور سنة 158/775.

3 ابن الأبّار، الحلّة السّيراء، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1964 ج 2 ص 340-339.

4 انظر ترجمة في أبو العرب، الطّبقات، ص249،234،250- ، المالكي، الرّياض، ج1ص172-168 ، وابن ناجي، المعالم، القاهرة 1968 ج، 1 ص229-224. وقد اختلف في وفاته، ومن ولاّه، والصّحيح ما أثبتناه

الرّحمان بن حبيب (127-137/745-755) المتغلّب على إفريقيّة القضاء، " أشخصه من تونس لذلك سنة [1]132 ". " فيوم جلس أبو كريب في الجامع، جاء خادم لامرأة الأمير، وكانت قد اشترطت على الأمير أنّه متى تسرّى عليها كان أمرها بيدها. فأثبت الخادم وكالة عند القاضي، وأخذ منه طابعا، وقال للأمير " يا مولاي! تؤمّنني؟ قال لك[2] الأمان. قال – هذا طابع[3] من القاضي. قال نعم. ثمّ مضى الأمير إلى القاضي، فجلس مع الخادم بين يديه. فسأله القاضي عن القضيّة. فاقرّ بالتسرّي والشّرط. فأمره القاضي أن لا يقربها، وأشهد من حضر أنّ أمرها بيدها، إن شاءت أقامت، وإن شاءت طلّقت نفسها. فرفع الأمير يده على السّماء، وقال " الحمد لله الذي رأيت قاضيا يحكم فيّ بالحقّ[4] ". ليست هذه النادرة حتما مختلفة، بل نحن نميل إلى اعتقاد صحّتها، إذ هي تخدم بدعاية ذكيّة موافقة لعقليّة العصر – بدون كلفة- سياسة الأمير في ظروف حرجة، الأمير فيها في حاجة أكيدة إلى كسب شرعيّة العدل، إذ قد أعوزته شرعيّة اعتراف الخلافة العبّاسيّة له بالإمارة[5] . ومهما يكن الأمر – سواء كانت النادرة في حدّ ذاتها صحيحة أو مخترعة- فإنّها تعكس بصدق واقعا يوميّا قيروانيّا يتعلّق بالزّواج، وكان العرف الجاري به العمل الفرديّة الزّوجيّة ولو بالنّسبة للأمير.

لم يكن إذن الزّواج الفردوي، المضبوط بشروط عقد النكاح، مجهولا في حياة العصر الوسيط اليوميّة، ولم يكن هذا الزّواج الفردوي زواج الفقراء والطّبقات المتواضعة، التي مهما يكن الأمر يمنعها قلّة ما باليد، اضطرارا لا اختيارا، من التعدّديّة الزّوجيّة، بل قد يلتزم به أحيانا أفراد الشّرائح الأرستقراطيّة التي كانت ترصد عادة اموالا طائلة في الجنس. إلى متى تواصل العمل بعقود النّكاح المشروط؟ يذهب المرحوم حسن حسني عبد الوهاب، مستندا على ما شاهده، أنّ العمل بها قد تواصل، على الأقلّ فيما يخصّ مدينة القيروان، إلى زمانه (1884-1968)، فيكتب" أقول لم تزل العادة جارية من ذلك العهد إلى الآن بالقيروان، يتبرّع الزّوج لزوجته

نقلا عن المالكي، وابن عذاري، البيان، ج1ص70 . وكان أبو كريب وفيّا لعبد الرّحمان بن حبيب، ثمّ لأبنه حبيب من بعده، ومات يقاتل الخوارج دفاعا عن القيروان، وقد استخلفه حبيب عليها.

1 ابن ناجي، المعالم، ج1ص 224.

2 في النصّ المطبوع « قال له»، والإصلاح من اجتهادنا.

3 في النصّ المطبوع « طابعي»، والإصلاح من اجتهادنا. و»الطّابع» في اصطلاح العصر هو ما نعبّر عنه اليوم ب» الاستدعاء».

4 ابن ناجي، المعالم، ج1ص225-224.

5 انظر تفاصيل ذلك في M. Talbi, L'Emirat Aghlabide, p 35-37 وفي الترجمة العربيّة بقلم د. المنجي الصيّادي، الدّولة الأغلبيّة، بيروت1985،ص 42-41.

عند انعقاد النكاح في كونه راضيا لها بعدم التزوّج عليها بامرأة ثانية. وقد ينصّ عادة في نفس رسم الصداق بأنّ الزّوجة لها الحقّ في تطليق نفسها متى تزوّج عليها بغيرها، وهو ما يعرف في القطر التونسي بالطّريقة القيروانيّة في الزّواج. ولذا قلّما وجد في القيروان من تعدّدت زوجاته[1].

إن تواصل في القيروان العمل بالزّواج الفردوي طبقا لعقد مشروط، فإنّ ذلك يعدّ شاذّا، والشاذّ يحفظ ولا يقاس عليه. وما نستشفّه من نصوصنا المتفرّقة، وما نلاحظه في واقع يومنا الذي هو امتداد لماضينا، كلّ ذلك فيه دليل قطعي على أنّ المرأة المسلمة لم تنجح في النّهاية في أن تجعل الفردويّة الزّوجيّة القاعدة في حياتها اليوميّة. إنّ عقود النّكاح المشروطة التي تضمن للمرأة جملة من الحقوق والامتيازات لم ترسخ في العادات والتّقاليد، ولم تصبح إطلاقا القاعدة السائدة في الحياة اليوميّة، لا الوسيطيّة ولا الحاضرة، وذلك لأنّ العقليّة الذكريّة رفضتها، وجلّ الفقهاء قاوموها. قاومها مالك (توفّي 179/795) إمام دار الهجرة، وكان سحنون (160-240/777-854)، عالم القيروان وقاضيها، " يهتمّ لها، ويتلهّف على العاقدين والشّاهدين والكاتبين، ويوقع بهم العقوبة النّاهكة[2] ". وكتب ابن طالب إلى خلف بن يزيد قاضي إطرابلس، وغيره من قضاة عمله في البلدان، في شأن إسقاط الشّروط بين الزّوجين وإبطالها. وأن لا يتزوّج المرء إلاّ على دينه وأمانته، وعلى قول الله تعالى" فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان[3] " ونهى أصحاب الوثائق، والشّهود عامّة النّاس أن لا يحضروا نكاحا فيه شيء من الشّروط، ولا يكتبوها، ولا يشهدوا فيها. وأمرهم بمعاقبة من خالف ذلك وسجنه[4] ". وفي النهاية بقيت المرأة المسلمة الوسيطيّة خاضعة عموما لمشيئة زوجها، يمسكها بمعروف- وهو الذي يعرف المعروف- أو يسرّحها بإحسان، وهو الذي يعرف الإحسان. وتواصل هذا الوضع في كلّ البلاد الإسلاميّة إلى قريب من يومنا هذا، وما زال متواصلا في جلّها مع تعديلات تزيد وتقلّ جرأة.

وكان ومازال الزّواج يمثّل في حياة الفتاة اليوميّة الحدث الأهمّ، حدثا حيويّا تتأهّب إليه منذ تصبح مراهقة. ويمثّل المهر الذي يقدّمه الزّوج مساهمة يزيد أو يقلّ مقدارها حسب الانتماء الاجتماعي في تغطية نفقات الجهاز. فهذا ما يتّضح من كامل

1 ح.ح. عبد الوهاب، شهيرات التونسيات، المطبعة التّونسيّة 1934، ص 15 تعليق عدد 1.

2 محمّد الطالبي ، تراجم أغلبيّة، ص 225.

3 البقرة، 2، 229.

4 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 225-224 وقد ولي ابن طالب (217-275/832-888) قضاء القيروان مرّتين، ومات قاضيا.

نماذج عقود الزّواج التي أوردها ابن العطّار في كتاب الوثائق والسجلاّت، وهذا أيضا ما بقي به العمل في حياتنا اليوميّة إلى هذا التاريخ. كلّ العقود تنصّ على ما يلي :

« هذا ما أصدق فلان... زوجة فلانة... أصدقها كذا وكذا دينارا...نقد وكالئا... النّقد من ذلك كذا وكذا دينارا دراهم قبضها لفلانة من زوجها فلان أبوها (أو وصيّها)...وصارت بيده ليجهّزها بها إليه...[1]

ويجدر أن نلاحظ أنّ المهر كان قسمان – قسم يقدّمه الزّوج " نقدا" أي عاجلا وحالا، وهو المعدّ للجهاز، وهكذا أصبحت كلمة " نقد" في اللّهجات العاميّة مرادفا لمهر، وقسم، وهو " الكالي" ، يرجأ تسليمه إلى أجل مسمّى يتّفق عليه الطّرفان، أجل قد يؤخّر إلى مل بعد البناء بمدّة طويلة.

واشترط الكالي من المهر- وهو شرط انقرض من حياتنا اليوميّة في هذا العهد، ولا ندري مدى انتشاره وتواصل العمل به في العصر الوسيط- وسيلة إضافيّة تقي الزّوجة من الطّلاق التعسّفي، وتحميها من سوء معاشرة الزّوج لها، إذ في استطاعتها، ما دام الزّوج يحسن معاشرتها، ولم يستعمل حقّه في طلاقها بحكم مجرّد إرادته وشهوته، أن لا تطالب بالكالي من مهرها. وبقدر ما يكون الكالي مرتفعا بقدر ما يقدّر الزّوج عواقب سوء المعاشرة والطّلاق. فالكالي يقوم هكذا مقام الغرامة عند الفراق، لجبر الضّرر الحاصل للزّوجة من سوء المعاشرة والطّلاق. فهو بالنّسبة إليها قوّة رادعة تتسلّح بها قبل دخول مغامرة الزّواج الوسيطي لتعديل كفّتي الميزان بينها وبين قرينها.

وترتفع المهور بارتفاع المرأة والزّوج في السلّم الاجتماعي، ويزيد كذلك التّباهي بالجهاز، وبما ينفق من نفقات في وليمة الزّواج، وما يتبعها من أفراح. ونضرب على ذلك مثلا أولا نقتبسه من زواج ابنة المأمون (198-218/813-833) " قال الريّان بن سيّد، ابن خال المعتصم- لمّا أراد عبد الله المأمون بالله أن يزوّج ابنته أمّ الفضل بأبي جعفر محمّد بن عليّ الرّضا- سلام الله عليهما! – اجتمع إليه أهل بيته وعلية النّاس. فعقد بينهما النّكاح، وأولم عليهما المأمون وليمة عظيمة وذلك في سنة اثنتين ومائتين. وجلس الناس على مراتبهم، الخاصّ والعام. قال الريّان- فإنّي لكذلك إذ سمعت كلاما كأنّه من كلام الملاّحين في مجاوباتهم، فإذا بالخدم يجرّرون سفينة من فضّة فيها قلوس من ابريسم مملوءة غالية. فخضبوا لحيّ أهل الخاصّة بها، ثمّ مدّوا الزّورق إلى أهل العامّة فطيّبوهم[2].

وعندما تزوّج، سنة 210/826، المأمون ببوران[3] (192-271/807-884)، ابنة

1 ابن العطّار، كتاب الوثائق والسجلاّت، ص7. انظر أيضا ص 11، 14.

2 القاضي الرّشيد بن الزّبير، كتاب الذّخائر والتّحف، ص 101.

3 انظر في شأن دائرة المعارف الإسلاميّة، الطّبعة الفرنسيّة، ج1 ص 1352.

الحسن بن سهل[1] (توفّي 236/850) الذي ولّي له عدّة ولايات، وكان ذلك بفم صالح قرب واسط، أظهر من البذخ ما بهر معاصريه. فأنفق " ثمانية وثلاثين ألف ألف درهم[2]. " وأنفق الحسن بن سهل في تجهيز ابنته " سبعة وثلاثين ألف درهم. وجليت بوران على المأمون، وقد فرش لها حصير من ذهب. وجاءت جدّة بوران بمكتل من ذهب مرصّع بجوهر كبار، نثر على من حضر من النّساء"، وفيهم أمّ جعفر زبيدة، وحمدونة بنت الرّشيد وغيرهما. فما مسّ من حضر من الدرّ شيئا. فقال المأمون " شرّفن بنت أبي محمّد وأكرمنها!" فمدّت كلّ واحدة منهنّ يدها، فأخذت درّة[3] ". ونثرت أمّ الحسن بن سهل، جدّة بوران، عليها يوم دخل بها المأمون ألف درّة في صينيّة ذهب. وأوقد على المأمون في تلك اللّيلة شمعة عنبر وزنها أربعين منّا[4] ". واستعدّ الحسن للوليمة سنة كاملة، كان له فيها " أربعون بغلا مرتّبة لحمل الخشب، تضرب في كلّ يوم عدّة مرّات، ينقله سنة كاملة. ولم يكف الوليمة، واضطرّهم الأمر إلى أن قطعوا سعف النّخل رطبا وصبّوا عليه الدّهن والزّيت وأوقدوه[5].

ولا يخلو كذلك زواج الطّبقات المتوسّطة والمتواضعة من وليمة أفراح، كلّ على قدر ما بيده وتحرّره في حياته اليوميّة من ضغط الفقهاء. لقد كان العرس في القيروان في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وفي غيرها من المدن الإسلاميّة طبعا – مناسبة لإظهار الفرح، والغناء والعزف على الآلات الموسقيّة من بوق، وكبر، ومزمر، ومزهر، وعود، وطنبور، ودفّ وبربط. وقد يصحب كلّ ذلك شراب وسكر[6]. وأهل الورع يكتفون بالوليمة السنّية، وإذا ما زادوا عليها فلا يتجاوزون الدفّ، عملا بقول النبيّ، وقد سمع " غناء ولعبا" في عرس بعضهم في المدينة، فقال " كمل دينه". هذا النّكاح لا السفّاح، ولا نكاح حتّى يسمع دفّ أو يرى دخان[7] ".

ولقد دخلت الموسيقى، وما يتبعها من رقص وغناء، في تقاليد الحياة اليوميّة الوسيطيّة، تواكب الأفراح والأعراس، حتّى أنّ ابن خلدون اعتبرها من أهمّ الصّناعات

---

1 أخو وزير المأمون، الفضل بن سهل، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، الطّبعة الفرنسيّة، ج3ص 251-250.

2 القاضي الرّشيد بن الزّبير، كتاب الذّخائر والتّحف، ص 98.

3 نفس المصدر، ص 100-99.

4 نفس المصدر، ص 100.

5 القاضي الرّشيد، الذخائر والتحف، ص 101-100. كان المأمون تزوّج ببوران سنة 202 وهي ابنة عشر، وبنى بها سنة 210 (انظر الطبري، تاريخ، ج 8 ص 609-566،606) وبوران اسم فارسي حملته على الخصوص ابنة كسرى ابرويز (انظر الطبري ج 2 ص 232-231) ولبوران، إلى جانب اسمها الفارسي، اسم عربي، وهو خديجة، حسب عادة مألوفة في حياة العجم وأهل الذمّة اليوم

6 يحيى بن عمر، أحكام السّوق، ص 83-76.

7 نفس المصدر، ص 82.

الحضريّة وعقد لها فصلا في مقدّمته[1] ، وصف فيه من الآلات الشّبابيّة، والمزمار، والبوق والبربط، والرّباب، والقانون والطّسوت. ويقول عمّا أفرزته الحضارة من شغف بإقامة الأفراح خاصّة بمناسبة الزّواج: " وأمعنوا في اللّهو واللّعب. واتّخذت آلات الرّقص في الملبس، والقضبان والأشعار التي يترنّم بها عليه، وجعل صنفا وحده. واتّخذت آلات أخرى للرّقص تسمّى بالكرّج، وهي تماثيل خيل مسرّجة من الخشب، معلّقة بأطرافها[2] أقبية، يلبسها النّسوان ويحاكين بها امتطاء الخيل، فيكرّون ويفرّون ويثاقفون. وأمثال ذلك من اللّعب المعدّ للولائم والأعراس، وأيّام الأعياد، ومجالس الفراغ واللّهو. وكثر ذلك ببغداد، وأمصار العراق، وانتشر منها إلى غيرها[3] ".

ومن أعمال البرّ المفضّلة في العصر الوسيط – والتي بقيت متواصلة في حياتنا اليوميّة إلى هذا العهد بمقدار يزيد أو يقلّ- إعانة الأثرياء الفقراء على تجهيز بناتهم للزّواج. ونضرب على ذلك مثلا مقتبسا من جود القاضي ابن طالب (217-275/832-888) وكرمه. " شكى إليه رجل يتعذّر بجهاز ابنة له زوّجها. وكانت لابن طالب ابنة تخرج إليه من عيد إلى عيد، فقال لأمّها – أحبّ أن تزيّني ابنتي، وتلبسها، حليها وثيابها أجمع. ففعلت، وأخرجها إليه. فرحّب بها واستبشر، ثمّ قال لأمّها " إنّ فلانا شكا إليّ كذا... وأنا أحبّ أن أدفع له جميع ما على ابنتي من حليّ وثياب يجهّز به ابنته، وعليّ أن أعوّض ابنتي منه بما هو أكثر. فدفعتاه إليه[4].

كان هكذا الزّواج ومازال، بشروط وبدون شروط، بجهازه وأفراحه، شغل الفتاة الأساسي في حياتها اليوميّة. تتزوّج الفتاة وتصبح ربّة أسرة، فتعمل عادة داخل بيتها، ويعمل الزّوج خارجه. وتمرّ الأيّام تلو الأيّام، بحلوها ومرّها، في العناية بشؤون البيت، وهي من صلاحيات المرأة، وبكسب لقمة العيش، وذلك من واجب الرّجل، إذ "الرّجال قوّامون على النّساء[5] ". وينهمك الرّجل في شغله، فينسى ما تكلّفه به الزّوجة من مشتروات البيت. ما الحيلة؟ اعتادت الزّوجة الوسيطيّة – وتواصلت العادة إلى قريب من هذا العصر- أن تعين ذاكرة زوجها بان تربط " خنصره بخيط ليذكرها[6]". يقدم الزّوج من الشّارع بالمشتروات، وتشتغل الزّوجة بالطّحن والعجن، والطّبخ

1 ط.دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ، ص 389-384.

2 بالأصل المطبوع (دار الشعب ص 288، ط. بيروت 1956 ص 772، ط. مصطفى محمود القاهرة بدون تاريخ ص 428) « بأطراف». والإصلاح من اجتهادنا بما يوافق السياق.

3 ابن خلدون، المقدّمة، ط. دار الشعب، ص 288.

4 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص.215.

5 سورة النّساء، عدد4 الآية 24.

6 محمّد الطالبي، تراجم أغلبيّة، ص 35.

ونقش البيت وفرشه. لكن لم يكن الطّحن والعجن حتما من مهامّها في الأمصار، إذ قد جرت العادة بأن يباع الخبز في الأسواق. ولنا على ذلك شهادات عديدة من القرن الثالث فما بعده على الأقلّ[1] .

غير أنّ المرأة الوسيطيّة، ولو كانت زوجة ثريّ، تتولّى الطّبخ بنفسها ولا تتركه للخدم، وتواصلت هذه العادة في حياة أسرنا إلى اليوم. يرسم لنا الهمذاني صورة طريفة لتاجر حديث الثّراء من تجّار البصرة دعا ضيفا لمضيرة، فأخذ يثني على زوجته،

ويصف حذقها في صنعها، وتأنقها في طبخها، ويقول- يا مولاي! لو رأيتها والخرقة في وسطها، وهي تدور في الدور، من التنور إلى القدور، ومن القدور إلى التنور، تنفث بفيها النار، وتدق بيدها الأبزار، ولو رأيت الدخان وقد غبر في ذلك الوجه الجميل، وأثر في ذلك الخد الصقيل، لرأيت منظرا تحار فيه العيون

كانت الأسر الوسيطية، في عصر قلت فيه فرص الاستجمام – فلا وجه للشبه بين ما كان متوفرا منها وما توفر لنا اليوم- ولوعة باستدعاء الضيوف، وإعداد الولائم والمآدب. حتى البخلاء كانوا يتكلفون ذلك. فبخلاء الجاحظ كانوا يحاولون ألا يشذوا عن القاعدة الاجتماعية، وأن يضحوا من أجلها، فيأبى بخلهم إلا أن يظهر في بعض جزئيات إعداد الطعام للضيوف، وخاصة في تقسيط الخبز. كانت هكذا الضيافات المتبادلة سنّة من سنن الحياة اليومية، ووسيلة من وسائل التسلية وتبادل الحديث عن الطعام، وربط الصلة بين الأقارب والأصدقاء. يخبرنا محمد بن سحنون (-202 256/ 870-817) أن أهل القيروان قد اعتادوا، في الأعياد وفي المواسم المعظمة، أن يصنع كل واحد منهم طعاما في بيته ويدعو إليه جيرانه وقرابته وغيرهم من الناس، أو يجمعوا طعامهم في بيت واحد ويجتمع عليه أهل الطعام.

وكثيرا ما يقع التعاون على إقامة الوليمة في المناسبات الهامة التي تستوجب نفقات واسعة. فمما جرت به العادة بالقيروان في القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي)، بين القرابة والأصحاب في الأعراس، وإذا ولد لرجل مولود أو أراد أن يختنه، أو أراد النكاح وصنع وليمة، فيواسيه قرابته وأصحابه بطعام وإدام إما حبا أو دقيقا، أو طعاما مصنوعا مطبوخا، ويردّ له مثل ذلك إذا كان عنده مثل ما ذكرناه من العرس . هذا بالنسبة لأواسط الناس.

أما الأثرياء والأمراء والخلفاء، فإنهم يتبارون في الإنفاق والتفاخر بهذه المناسبات كما هو شأنهم في سائر الاحتفالات كل على قدر كسبه وزهوه. وقد أورد القاضي

1 انظر يحيى بن عمر، أحكام السّوق، ص 58-54، والعقباني، تحفة الناظر، ص 116 بالتّرقيم العربي في مجلّة Bulletin d'etudes Orientales, tome 21, Dames p 65-66

الرشيد أصنافا من المباهاة بحفلات الإعذاروالإسراف في النفقات المواكبة لذلك. فلقد - كان الناس يستعظمون ما أنفق الحسن بن سهل في عرس ابنته بور مع عبد الله المأمون – حتّى أرخ ذلك في الكتب- وسمّيت - دعوة الإسلام- . فأتى من دعوة المتوكل في إعذارولده ما أنسى ذلك -.

وذلك أن المتوكل (232-247/847-861) نثر في إعذار ابنه أبي عبد الله المعتزالدنانيروالدراهم والدرّ جزافا على رجال حاشيته. – وكانت قبيحة أم المعتز قد تقدمت بضرب دراهم عليها مكتوب- بركة من الله، لإعذار أبي عبد الله المعتز بالله-. فضرب بها ألف ألف درهم، فنثرت على المزين ومن في حيزه، والغلمان والشاكرية، وقهارمة الدار، والخدم الخاصة من البيضان والسودان .

وكان الأثرياء والأمراء- ومازالت هذه السنة متبعة في بعض الأحيان- كثيرا ما يطهرون جمعا من الأيتام والفقراء بمناسبة طهور أبنائهم تبركا واحتسابا. وهذا ما فعله المقتدر عندما طهر أبناءه الخمسة في يوم واحد، وذلك يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الأولى سنة 302 (2.12.914). فبهذه المناسبة، وقبل ذلك، طهّر جماعة من الأيتام، وفرّق فيهم دراهم وكسوة، وأحسن إليهم. وبلغت النفقة على هذا الطهر ستّ مائة ألف . وسارنفس السيرة المعزّ لدين الله الفاطمي في أعذاربنيه سنة 351/962. فأمرعماله في كامل مملكته – بطهور من وجد من أولاد سائرالخلق غيرمطهر -.

كان هذا أختان الأبناء بالنسبة لكافة الأسر، فقيرها وغنيها، مناسبة للاحتفال. ومن وظائف الأسرة الأساسية في حياتها اليومية القيام بشؤون التربية. فالأسرة كانت ولم تزل المدرسة الأولى التي يأخذ عنها الأبناء التقليد والغة على الخصوص. ولم تكن اللغة دائما العربية في الوطن العربي. فبالنسبة- لعدوة- المغرب مثلا، فلقد كان البربر، حتى زمن ابن خلدون (توفّي808/1406) – هم أهلها، ولسانهم لسانها، إلا في الأمصار فقط. فهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ورطانتهم البربرية - فلقد بقيت إذن البربرية غلبة على المغرب في كامل العصر الوسيط، فكانت هي اللغة التي يتلقنها الطفل في المنزل خارج الأمصار، وكانت هي لغة التعامل اليومي والتخاطب داخل الأسر، وذلك حتى إلى ما بعد الغزو الهلالي(443/1052) الذي أسهم بقسط وافرفي تعريب البلاد خاصة في الأرياف. وبقي الوضع إلى يومنا هذا على هذه الصورة في مناطق جبلية شاسعة في المغرب الأقصى والجمهورية الجزائرية. وتتلون طبعا الحياة اليومية بلون الحدود اللغوية وما يتبعها من فروق في ثقافة الملوك، توقّعها من حين لآخر المواجهات.

ويلعب صبيان الأسر الوسيطيّة، ككل الصبيان على اختلاف لغاتهم وأزمانهم وأصقاعهم، بلعب شتّى، منها الدّمى الخالدة على مر العصور للبنات. وقد تتخذ هذه الدمى في العصر الوسيط من – عظام على قدر شبر يجعل لها وجه ،وكانت محل تجارة نافقة في عصر مالك (توفّي179/795). وقد تتخذ أيضا من – فخّاروعيدان- -. فكل هذه اللعب المصوّرة ، والبنات التي يلعب بها الجواري ، وصور الحيوان كالزرافات وشبهها ، كانت تهدى للأطفال في النيروز، وتستعمل للصبيان في الأعياد والمواسم. وذلك بالرغم من استنكار كثيرا من الفقهاء لها . وفي بعض المناسبات، كعيد الفطر وعيد الأضحى، كانت الدمى تحمل إلى بغداد بكميات كبيرة أدّت المحتسب أبا سعيد الإسطخري(توفّى328/940) إلى أن يوفر لها فضاء خاص عرف- بسوق اللعب- ومن لعب البنات لعبة- الكرّج-، و- الكرّج لفظة فارسية. تلعب لعبة الكرّج خاصة في الأعراس – يكسى الفتيات الصّغار جوادا من خشب بثوب جميل، ويضعن حبلا في عنقه ويجذبنه من مكان إلى مكان وهنّ يصحن ويغنّين . وقد يتلهى الكبار بهذه اللعبة، بل الخلفاء. دعا يوما محمد الأمين (193-198/809-813)بعض ندمائه ليلا، فدخل عليه، وإذا الدار مملوءة وصائف وخدم، وإذا اللعابون يلعبون، ومحمد وسطهم في الكرّج يرقص فيه .

ويلعب الذكور على الخصوص – بالدوامات والزرابيط ونحو ذلك . وقد لعبنا بها ولعب بها أبناؤنا، والحياة اليومية تواصل في جذورها التي تجذّر الإنسان في إنسانيته الخالدة. ويلعب أيضا الذكور في صحن الدار لعبة- الزّدو -، وهي اللعبة التي كان يخشى منها المالكون على دورهم التي يسوغونها، كما كان ذلك شأن الكندي الذي يروي لنا الجاحظ (توفّي 255/869) في أسلوبه الهزلي الخفيف قصّة مشاكله مع مستأجري منزل له بالبصرة. وذلك لأنّ الصبيان يحفرون في صحن المنزل آبار الزّدو ، وهي حفيرات تسمّى الواحدة منها – المزداة-، يلقى فيها بالجوز الذي يلعب به الصبيان. وأساس اللعبة إخفاء الجوز- أو الحصاء إن لم يتوفر الجوز- والسؤال عنه بلفظتين اصطلاحيتين في لغة الصبيان وهما- خسا/زكا – أي فرد أم زوج ؟ وهناك لعبة – البقيرى-، وأساسها أيضا إخفاء شيء.يخفى ذلك في إحدى اليدين، يضعهما الطفل في كوم من تراب أورمل، ثم يسأل – في أي اليدين هو؟ و- عظيم وضّاح-، لعبة أخرى ليلية تلعب بين فريقين. يرمي في الليل بعظم أبيض في اتجاه ما، ثم يتسابق أطفال الفريقين للعثور عليه. ومن أصابه فقد غلب أصحابه، فيقولون – عظيم وضّاح ضجنّ الليلة، لا تضجنّ بعدها من ليله...-وكانوا، إذا غلب واحد من الفريقين، ركب أصحابه الفريق الآخر من الموضع الذي يجدونه فيه إلى الموضع الذي رسوا به

منه - ولعبة الخطرة أيضا يلعبها فريقان. ترتكز اللعبة على سوط من خرق مفتولة يتنازعه فريقان، فإن افتك السوط من لاعب فريق يعتبر الفريق مهزوما، فيركبه الفريق الغالب.- والدّارة كذلك لعبة تظم عددا من الأطفال. يجلس طفلان ظهرا إلى ظهر، ويدور بقية الأطفال حولهما، ويحاولون ضربهما، ويحاول كل من الطفلين الجالسين القبض على الضارب، فإن قبض على الضارب أخذ مكان من قبض عليه. وهناك لعبة الضبّ. وهذه اللعبة تقتضي صورة ضبّ يوضع خلف صبي، ويطلب من الصبيّ أن يلمس مكانا يسمى له منه. فإن نجح طلب بدوره من صبي آخر أن يلمس نفس المكان من الضبّ وهو مولّ له ظهره، فإن خاب حمل بقيّة الصبيان على ظهره الواحد تلو الآخر. وأما لعبة الدوبارك فإنها لعبة موسمية، يلعبها الأطفال ليلة النيروز المعتضجدي ، أي ليلة الحادي عشرمن حزيران(جوان). والدوبارك كلمة فارسية تعني العروس. فتصنع دمية في قامة فتاة، يلبسونها لباس العروس، وتقام على سقف بعض المنازل. ويجتمع الناس حولها، فيوقدون النيران، ويضربون على الطبول، وينفخون في المزاميركما لوكان الحفل حفل زفاف، زفاف الدوبارك.

يلعب هكذا الأبناء والبنات تحت رعاية ربّة الأسرة، ولم تكن رعاية ربّة الأسرة في حياتها اليومية تقف عند عنايتها بأبنائها وبيتها، بل هي أيضا في كثيرمن الأحيان، تسهم في الإنتاج لتسديد حاجة الأسرة من أغطية وملابس وغيرها، أولكسب المال بعمل يدها، وقد يقع نوعا من التعاون بين النساء على ذلك بالتداول. فقد جرت مثلا العادة بتلمسان في زمن العقباني (توفي 871/1468) أن يجتمع النساء في مجتمع يسمونه التويزة، يغزلن عند امرأة واحدة في منزلها ما تدعوهنّ لغزله من كتّان أو صوف،إعانة ورفقا والتويزة هذه مازالت معروفة في بعض ربوعنا بالمغرب، وهي تحمل إلى اليوم نفس الاسم، وهذا الاسم بدون شك بربري. ويعمل النساء خارج البيت، - كما هو مألوف التكرر- بالمغرب – من اجتماع الجمّ الغفير والملأ الكثير منهنّ على السقايات والأفران لسقي الماء أولطبخ الخبز . وكذلك يترددن على بعض الأسواق فيجلسن إلى الصنّاع يستصنعن عندهم شيئا من المصنوعات . أويقصدن – سوق الغزل ونحوه - بحكم اضطرارهنّ إلى بيع ما ينتجن داخل المنزل واشتراء ما يحتجن إليه من مواد أولية، وربّما،حسب تعبير العقباني واستنكاره، - خالطهنّ الرجال وسفلة السماسرة، وحادثوهنّ وتمازحوا بما لا يحلّ .

وتتبع حتما الأتراح في الحياة اليومية الأفراح، واللعب، والكدّ لكسب القوت وتنشئة الأبناء. الحياة بصخبها ونشاطها اليومي مسيرة تقصر وتطول نحو الموت،

الموت الذي يسدل الستار على حياة كل فرد، ويختم أنفاسه المعدودات. تمتحن الأسر بفقدان بعض أفرادها، وتقيم لذلك المآتم لتضميد جراحها. والنساء يلعبن في ذلك دور التعبير عن شدّة اللوعة بضروب من الطقوس تواصلت من الجاهلية إلى يومنا هذا بالرغم من استنكار الإسلام لها ومقاومتها. يصف لنا هكذا الهمذاني (358-398/968-1008) دارا – قد مات صاحبها، وقامت نواد بها، واحتفلت بقوم قد كوى الجزع قلوبهم، وشقّت الفجيعة جيوبهم. ونساء قد نشرن شعورهنّ، يضربن صدورهنّ، وجددن عقودهنّ، يلطمن خدودهنّ. ونجد نفس العوائد بالمغرب يحدّثنا عنها مستنكرا محمد بن سحنون، ويحيى بن عمر، وكذلك بمصر حيث كانت تشقّ على الميّت الثّياب، وتسوّد الوجوه، وتحلق الشعور، فحاول منع ذلك أزجور حين ولي الشرطة سنة253/867. ويصف لنا العقباني اجتماع النساء في مقر يستأذن بعضهنّ بعضا إليه يسمّينه- بالزحف- وربّما ضربن عليه بالدفّ والمزمر، ويخرجن في الأزقّة عاليات الأصوات باديات الوجوه - وجرت العادة – ومازالت جارية- أن يصنع لأهل الميت طعام يقدّم لهم وللقادمين عليهم.

وإن كان يغسل الفقراء بدون كلفة ويكفّنون بأبسط كفن، فإنّ التباهي والتفاخر – حتى في الموت – قد يبلغ عند الأثرياء وأصحاب الجاه والسلطان حدا جنونيا – يحكى أنه لمّا مات الأمير سيف الدولة بن حمدان عام 356/967 غسل سبع مرات أولها بالماء ثمّ بزيت النيلوفر، ثم بالصندل وبعد ذلك بالضريرة ثمّ بالعنبر ثمّ بالكافور ثمّ بماء الورد. وغسل بعد ذلك ثلاث مرات بالماء المقطّر، ونشّف بعد غسله بدبيقي ثمنه خمسون دينارا أخذه الغاسل، وهو قاضي الكوفة، إلى جانب أجرته. ثمّ دهن بالزعفران والكافور، ووضع على خدّيه ورقبته مائة مثقال من الغالية، وفي عينيه وأذنيه ثلاثون مثقالا من الكافور. وبلغ ثمن كفنه ألف دينارا. ثمّ وضع في تابوته ورشّ عليه الكافور.

وفي موكب الصلاة على الميت كثيرا ما تبرز للعيان المواجهات الحادّة بين المذاهب. – مات رجل من أصحاب البهلول، فحضر هو، وابن غانم وابن فرّوخ، فصلّوا عليه، وجيء بجنازة ابن صخر المعتزلي، فقالوا لابن غانم – الجنازة! – فقال كل حيّ ميّت، قدّموا دابتي! وقيل لابن فروخ مثل ذلك، فقال مثله.

وقيل للبهلول مثل ذلك، فقال مثله. وانصرفوا ولم يصلوا عليه - وأمثال هذه القصّة عديدة. وكثيرا ما كان العلماء يدفنون في دورهم، ثمّ ينقلون بعد عدة سنين إلى المقبرة. وفي النصف الثاني من القرن الرابع ظهرت بين الشيعة عادة لا تزال باقية إلى اليوم، وهي حمل موتاهم إلى النجف وكربلاء.

وبعد الدفن يأتي دور زيارة القبور ويلعب في ذلك النساء، كما هو الحال إلى اليوم، دورا طلائعيا. يموت الرجل – وتخرج أمّه وأخته وامرأته، ويخرج معهنّ نساء من جيرانهنّ إلى المقبرة... والمرأة يموت زوجها أو ولدها أو بعض قرابتها فتتعاهد قبره كلّ يوم جمعة وغيره وربّما بكت بصياح، وربّما اجتمع إليها نساء يبكين بالصراخ العالي . وقد يعمدن إلى نصب الأخبية على الجبانات تباهيا وزعما أن يستترمن يطيل الجلوس منهنّ . وهكذا حسب رأي العقباني – تنقلب الجبانات إلى مجالس للتنزّه – مع ما يتوقّع من جرأة من لا يتّقي الله تعالى على مواقعة المعاصي بها لاستتار الكائن بها عن كثيرمن الاطّلاع.

ولا يستوي في موكب الدفن أواسط الناس والأعلام، دفن الأعلام لا يخلو أبدا من تأبين وإنشاد قصائد الرثاء. وعندما يكون الميت شخصية مرموقة، من الشخصيات الدينية خاصّة، تحرص السلطة على قيادة موكب الدفن. توفّي بالقيروان سنة 256/870، محمّد بن سحنون، وكان علما من أعلام المالكية، فصلّى عليه الأمير- حينئذ إبراهيم بن أحمد الأغلب- وضرب على قبره قبّة. وضربت الأخبية حول قبره، وأقام الناس فيها شهورا كثيرة حتى قامت الأسواق والبيع والشراء حول قبره . وأبّن طبعا محمّد بن سحنون بمراثي عديدة ذرف فيها الشعراء، حسب العادة المألوفة في كل هذه الحالات شرقا وغربا، قديما وحاضرا، وابلا من الدموع الظرفية-

أذر الدّموع على أغرَّ مُحَجَّل   بسطت له أيدي المنون حبالها

هكذا يخرج الأعلام من الحياة مدثّرين بفنون البلاغة والبديع، وبجلباب أجلال السُّلَط والعموم من الولادة إلى الموت، الحياة اليومية درجات!

لقد حاولنا إجلاء بعض مظاهر هذه الحياة. وإن نحن لم نستطع، في فصل يضيق عن الاستيعاب، وصف سلوك الناس في العصر الوسيط في كامل أنشطتهم، فإنّ ما لا يدرك كُلُّه لا يُتْرَك قُلُّه.

فهرس الكتاب

القسم الأوّل
تحقيق المخطوطات

القسم الثاني
أهمّ المسائل اللاّهوتية الّتي تثيرها المخطوطات

د. محمد الطالبي

مفكّر مسلم قرآني

الصراع اللّاهوتي في القيروان أيام الأغالبة

(184 – 296 / 800 – 909)

تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثرية

منشورات سوتيميديا


شركة دلتا للطباعة
شركة ذات مسؤولية محدودة
مطبعة -- وراقة -- مكتبة
SODEP

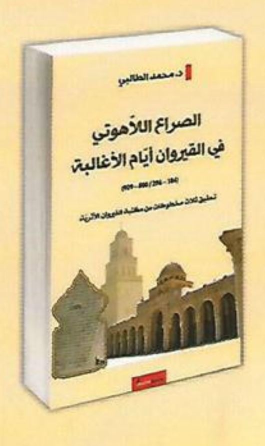
هذا الكتاب

كان الصراع اللاّهوتي قد بلغ ذروته في القرن الثالث بالقيروان بين زعماء السنّة وزعماء البدعة. ولم يكن الخطّ الفاصل بين الفريقين يمرّ في مستوى الفقه، وإنما كان مروره في مستوى أصول الدين، أيّ اللاّهوت.

المخطوطات الّتي ننشرها تكشف لنا عن الصراع اللاهوتي الّذي كان قائما في القيروان على عهد الأغالبة كما كان ذلك في كامل عواصم العالَم الإسلامي، وقيمتها في هذا الميدان فريدة من نوعها إذ لا نملك غيرها. كما تكشف لنا عن منابع التخلّف والإرهاب، الّتي كانت تنبع من الأحاديث الخرافية الّتي تُفقِد الشخص كلّ شخصيّة، وتُفْقِده العقل والعقلانيّة، وتغسل دماغه من كلّ فكر نقدي، وتجمّده وتجعله يرفض التجديد والرقيّ والتقدّم. وهكذا لم تُفرز حضارتنا مفهوم الرقي، بل طغى عليها العكس، طغى عليها مفهوم الفساد الحتمي والمؤبّد، فتقوم الساعة على شرّ خلق الله. أشهر حديث عشّش في العقول من هذا النوع هو: « إنّ كلّ مُحْدثة بِدْعَة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار».

لقد حاولنا إجلاء بعض مظاهر هذه الحياة. وإن نحن لم نستطع، في فصل يضيق عن الاستيعاب، وصف سلوك الناس في العصر الوسيط في كامل أنشطتهم، فإنّ ما لا يُدرك كُلُّه لا يُتْرَك قلُّه.

د. محمد الطالبي



الصراع اللاّهوتي في القيروان أيّام الأغالبة

(184 – 296 / 800 – 909)

الثمن: 20 د.ت



